64e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 47 23 NOVEMBRE 1934

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Codirecteur

Les Justes de l'Ancien Testament et les Limbes

Q. — D'après les théologiens, les saints de l'Ancienne Alliance devaient descendre provisoirement aux Limbes, et la société de Dieu ne leur serait accordée qu'après la Rédemption du Christ ; bien plus, c'est seulement à l'Ascension du divin Sauveur que ces âmes entreraient au ciel.

De multiples doutes m'empêchent d'accepter cette doctrine ; si elle est de foi, je m'incline ; mais que l'*Ami* veuille bien me renseigner.

R. — Notre correspondant a exposé longuement les raisons de son doute : nous les reprendrons une à une dans notre réponse.

I. — Tout d'abord, *quel est exactement l'enseignement de l'Eglise relativement à l'état des justes morts avant Jésus-Christ ?*

Cet enseignement présuppose l'article de foi consigné dans le symbole : *Jésus est descendu aux enfers.* Mais, sur cet article de foi, il s'agit de préciser en quel lieu inférieur l'âme de Jésus-Christ, toujours unie à la divinité, est « descendue », et quel était le but d'une telle « descente ». Quoiqu'il en soit des localisations dans l'au-delà — qu'à notre avis — nous le redirons plus loin — il n'est pas obligatoire de prendre à la lettre — les théologiens, à la suite de S. Thomas, distinguent quatre « lieux » inférieurs, disons, si l'on veut, quatre états différents, où s'affirme, pour les âmes, une vie psychologique inférieure à la vie bienheureuse des élus, « quatre enfers », dit S. Thomas (III Sent., dist. 22, q. 2, a. 1, qu. 2) : l'*enfer des damnés*, où les ténèbres s'affirment en raison de la privation de la grâce et d'une peine sensible ; les *limbes des enfants*, où les ténèbres sont constitués par la privation de la grâce, mais sans peine sensible ; le *purgatoire*, où les ténèbres se traduisent dans la privation de la vision divine et dans une peine du sens ; enfin, les *limbes des saints patriarches*, où les ténèbres existent quant à la privation de vision divine, mais non quant à la privation de la grâce.

C'est à ces justes que l'âme du Christ, toujours unie à sa personne divine, s'est manifestée, une fois le mystère de la Rédemption accompli. Un fondement scripturaire solide de cette croyance se trouve dans de multiples textes du N. T., mais plus particulièrement dans la Ia Petri, III, 19-20 et IV, 6. Sans doute, « le dogme ici professé par saint Pierre exprime une vérité très simple, à savoir l'application, dès le Triduum sacré, des fruits de la Rédemption aux justes de l'ancienne Loi. Il faut noter, d'ailleurs, que cette vérité est exprimée dans un style imagé, plus ou moins convenu, dépendant de la représentation populaire du séjour des morts » (Mgr A. Charue, dans *Bible* Pirot-Clamer, t. XII, 464). Mais notre correspondant n'est pas embarrassé par ces textes : « Les destinataires de la « prédication » du Christ, dit-il, ne sont pas les justes, mais les pécheurs ». Interprétation bien vague et dont le sens devrait être précisé. S'agirait-il, dans la pensée de notre abonné, de l'ancienne théorie de l'évangélisation ou de la prédication faite par Jésus dans les « enfers », aux infidèles afin de les amener à la foi et par la foi au salut ? Théorie depuis longtemps abandonnée. S'agirait-il, non plus d'une prédication dans les « enfers », mais de l'action exercée par le Verbe depuis le début du monde, par des grâces intérieures et extérieures, pour amener au salut les pécheurs, retenus en prison, c'est-à-dire vivant dans un corps mortel, qui est comme la prison de l'âme ? C'est là l'interprétation de S. Augustin (Epître, CLXIV, à Evode), retenue par S. Thomas. Interprétation « arbitraire », déclare Chaine dans *Descente du Christ aux enfers. Dict. de la Bible, Suppl.*, II, 424, 430 :

Sauf de très rares exceptions, tous les auteurs admettent aujourd'hui que la Ia Petr. parle de la descente aux enfers... La descente aux enfers dans le Nouveau Testament se ramène aux deux idées fondamentales suivantes : *a*) entre le moment de sa mort et celui de sa résurrection, l'âme du Christ, comme toute âme humaine, est allée au séjour des morts... Ayant accepté la mort, le Christ en acceptait provisoirement les conséquences. Mais il ressuscite au matin de Pâques ; à ce moment son âme sort du séjour des morts. *b*) L'âme du Sauveur annonce aux morts la bonne nouvelle du salut. Nous avons dit que c'était aux justes. Il s'agit de l'effet rétroactif de la Rédemption. Jésus sauve tous ceux qui croient en lui pendant son ministère et tous ceux qui croiront en lui dans la suite. Mais les justes qui ont vécu avant, les patriarches Abraham, Isaac, Jacob et tous les saints participent au salut que l'âme du Christ leur apporte.

Cette visite du Christ aux justes de l'Ancien Testament retenus loin de la vision bienheureuse s'impose-t-elle ? La réponse affirmative ne fait pas de doute. Nous avons entendu J. Chaine rappeler que cette interprétation de la Ia Petri recueillait actuellement la quasi unanimité des exégètes. Mais les théologiens ont aussi leur mot à dire, car ils sont, eux aussi, les truchements de la tradition authentique. Et S. Thomas, qui résume la pensée

traditionnelle des siècles antérieurs, n'hésite pas à écrire (*Sum. theol.*, IIIa, q. 52, a. 5) :

Les saints patriarches étaient retenus dans les enfers, parce que l'entrée de la vie de gloire ne leur était point ouverte à cause du péché du premier père. Il suit de là qu'en descendant aux enfers, le Christ en a libéré les saints patriarches.

Même affirmation chez Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912, p. 520, avec d'heureuses précisions, empruntées d'ailleurs au Docteur angélique.

Tandis que le corps du Christ était conduit au sépulcre, son âme était déjà descendue aux enfers, comme nous le tenons d'une certitude de foi d'après le symbole, auquel fait écho S. Paul dans l'épître aux Éphésiens, IV, 9 : « Qu'est-ce à dire qu'il est monté, si ce n'est qu'il était aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? » Il y est descendu, existant *seul libre entre les morts* (Ps. LXXXVII, 4), non pour y subir une peine, mais pour délivrer de leur peine les autres qui, à cause du péché du premier père, y étaient détenus. De plus, par l'effet de sa puissance, il pénétra jusque dans l'enfer des damnés, confondant leur malice et leur incrédulité ; mais aussi dans l'enfer des âmes du purgatoire, leur donnant l'espoir de parvenir à la gloire. Mais par la présence de son âme il descendit seulement au limbe des patriarches, que rien n'aurait empêché de jouir de la béatitude, si le prix de la rédemption avait été offert à Dieu : il s'est manifesté aussitôt comme leur libérateur, ne les faisant pas encore sortir du lieu inférieur, mais les illuminant dans ce lieu même de la lumière de la gloire, selon la parole dite au larron sur la croix : « Aujourd'hui, tu seras avec moi en paradis » (Luc, XXIII, 43).

Semblables affirmations se lisent chez tous les théologiens contemporains, Tanquerey, *Synopsis... dogmatica*, II, n. 1212 ; Hervé, *Manuale*, II, n. 624 ; Parente, *De Verbo incarnato*, p. 230 ; Daffara, *id.*, n. 604, etc. Il est inutile, en effet, de multiplier les références, puisque notre consultant admet que les théologiens unanimement sont d'accord sur ce point.

Mais il convient d'ajouter que nous ne sommes pas seulement en face d'une doctrine communément admise par les exégètes et les théologiens. Certains conciles lui ont donné le poids de leur autorité. Il est bien évident, précisons-le, qu'il n'est pas question ici du dogme même de la descente aux enfers, mais de l'objet de cette venue du Christ aux « enfers », la libération des âmes des justes morts avant lui. Aucun concile œcuménique n'a abordé directement ce point ; mais plusieurs conciles dont la valeur doctrinale est incontestée l'ont directement enseigné :

IVe concile de Tolède (633) : « Il est descendu aux enfers, *afin d'en délivrer les saints qui y étaient retenus...*

XVIe concile de Tolède (693) : « Il pénétra en son âme dans le Tartare et, par la morsure de sa puissance, *délivra les âmes des saints que l'ennemi y tenait enchaînées...*

VIe concile d'Arles (813) : « Il descendit aux enfers, afin d'en faire sortir les saints qui y étaient détenus...

La liturgie y fait allusion le Samedi saint dans l'*Exultet : Hæc nox est, in qua destructis vinculis mortis, Christus ab inferis victor ascendit...* Le catéchisme du concile de Trente y fait écho, part. I, c. 6, n. 5.

Il serait donc difficile de révoquer en doute cette délivrance, par le Christ « aux enfers », des âmes justes qui y étaient détenues. Vérité au moins théologiquement certaine ou proche de la foi.

* *

II. — Mais *pourquoi ces âmes justes n'étaient-elles pas en jouissance de la vision béatifique?* — Notre correspondant estime qu'il aurait dû en être ainsi : « Les justes de l'Ancien Testament, dit-il, avaient une grâce de même nature que la nôtre, la grâce du Christ Rédempteur, et la grâce s'épanouit normalement en gloire. »

Nous abordons ici une question assez controversée : la grâce des justes de l'Ancien Testament était-elle vraiment de même nature que la nôtre ? Ce point d'interrogation surprendra certainement notre consultant et vraisemblablement plus d'un lecteur. Il faut néanmoins le poser :

Plusieurs théologiens, écrit encore Chaine (Bible Pirot-Clamer, *Épîtres catholiques*, t. XII, p. 463-64) estiment... que la venue du Seigneur aux enfers n'a pas eu pour seul effet d'introduire les âmes des justes dans la gloire céleste, mais qu'elle a aussi, au préalable, parachevé leur préparation à cette glorification en leur infusant le don sanctificateur de l'Esprit-Saint. Ces auteurs rappellent les textes des épîtres pauliniennes et du quatrième évangile selon lesquels la communication messianique de l'Esprit est une conséquence de la glorification du Messie. « En argumentant de ces passages, écrit Tobac (*Dict. Apol. de la Foi cath., Grâce*, II, 329-30), quelques théologiens se sont demandé si l'Esprit-Saint habitait dans les justes de l'ancienne alliance autrement que par les énergies de la grâce, κατ' ἐνέργειαν, tandis qu'il habitait substantiellement et personnellement, κατ' οὐσίαν, dans les justes du N. T. (Petavius, *De Trinitate*, l. VIII, c. 7). Les justes de l'ancienne Loi n'auraient pas été vraiment les fils adoptifs de Dieu. On s'est demandé s'ils possédaient, dès lors, la sanctification intérieure que donne la participation permanente de la vie divine et que le N. T. rattache toujours à l'Esprit habitant en nous ou à l'union avec le Christ ressuscité. Leur justice devrait se concevoir de la façon suivante : par la foi et l'observation de la Loi, le juif, déjà agrégé au peuple de la promesse par la circoncision, aurait été justifié, c'est-à-dire qu'il aurait mérité d'être inscrit au nombre des *futurs* participants du royaume messianique. Mais il n'aurait pas pu goûter les joies du royaume dès l'instant de sa mort, ne possédant pas encore les prémices de l'Esprit, germe de la gloire ; il aurait dû attendre aux limbes la venue du Christ *lui apportant le don de l'Esprit*. C'est ainsi qu'il faudrait comprendre le texte obscur de Hebr., XI, 40 et celui plus obscur encore de la Ia Petri... On s'expliquerait de la sorte la portée réelle de la descente aux enfers : il (Jésus) serait allé porter aux justes privés jusque-là de la vision béatifique, le *donum Spiritus* qui donne accès au ciel. »

On voit par là que l'exégèse de Ia Petr. pose la question de la grâce des justes dans l'A. T. Notre correspondant l'a bien vu, mais n'en a pas senti toute la difficulté. — Nous ne pensons pas cependant qu'on puisse se rallier complètement à l'explication de Petau, reprise par Tobac :

Théologiens et exégètes maintiennent communément, écrit encore Chaine (*loc. cit.*, p. 464), la stricte continuité de la grâce et de l'inhabitation du Saint-Esprit dans les deux Testaments. Non pas qu'ils méconnaissent, certes, la différence entre les deux économies. Le N. T., écrit Bonnetain (*Dict. Bibl. Suppl.*, III, 922) « inaugure vraiment un nouvel ordre de choses ; la grâce divine y est ouvertement révélée, plus abondamment accordée et plus universellement distribuée ; mais il ne marque pas le commencement de cette grâce. La

continuité du plan divin, loin de repousser ces variations, ne prend que plus de relief à cet accroissement de la lumière et à cette expansion de la vie. Elle laisse toute leur portée aux textes qui opposent les deux économies, mais aucun de ces textes ne demande, entre les deux économies, une différence dans la conception de la grâce intérieure de sanctification. »

Néanmoins, la cause n'est pas encore entendue. Elle a été reprise récemment par G. Philips, professeur à l'Université de Louvain, *La Grâce des Justes dans l'Ancien Testament* (*Ephem. theol. lov.*, 1947, p. 521-56 ; 1948, p. 23-58 ; édité en un vol. chez Nauwelaerts). Le distingué professeur a repris substantiellement la thèse de Petau - Tobac, mais avec des nuances qui s'imposent à notre attention. *L'Ami* l'a résumée en 1950, p. 386-387. Nos lecteurs voudront bien s'y reporter ; ils y trouveront les résultats de l'enquête par laquelle Ph. entend rectifier ou préciser certaines interprétations de l'Ecriture ou des Pères. Voici, au point de vue théologique, l'essentiel de sa position :

Certes, pour la période antérieure au Christ, les âmes justes possédaient la grâce sanctifiante, si on entend par là un don intérieur et surnaturel, justifiant les âmes religieuses. Mais cette sainteté infuse et permanente n'atteignait pas le degré de perfection de la grâce chrétienne. Moins intense, moins étendue, elle était de qualité relativement inférieure. Préparation, elle avait besoin d'un enrichissement essentiel, d'une actualisation plus radicale. Sans s'arrêter à l'hypothèse émise par Mgr Waffelaert, d'une grâce créée, propre à l'A. T., et d'une grâce incréée s'y ajoutant dans les âmes justes du N. T., l'auteur explique que « chez les anciens, la grâce doit se dire justification, mais non donation et possession des personnes divines ». Etat difficile sans doute à décrire, en raison même de son inachèvement. Ce que l'on peut dire, c'est que l'actualisation dont on a parlé a été progressive et s'est constituée par paliers différents. La foi au Messie futur établissait dans les âmes un contact réel avec Dieu, se traduisant par l'infusion d'une justice surnaturelle n'entraînant pas encore l'inhabitation des personnes divines.

Dans son livre *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, Maredsous, 1948, Dom Duesberg abonde en ce sens :

Sans doute, les vertus théologales des anciens ont Dieu pour objet, mais pour caractériser leur différence avec les vertus théologales des chrétiens, « on pourrait dire avec une certaine approximation que les qualités surnaturelles infuses, sous l'ancienne Loi, se rapportaient *ad Personas habendas, non habitas vel possessas* ». La doctrine des limbes apporte une confirmation de la thèse : « Tous les théologiens admettent, pour la vie d'outre-tombe des anciens, un état d'imperfection, de préparation et d'attente. Pourquoi ne pas reconnaître logiquement que, sur la terre aussi, les patriarches ne possédaient pas encore la grâce parfaite ? » (*Ami*, 1950, p. 387 ; cf. 1949, p. 118).

On le voit, c'est exactement le raisonnement inverse de celui qu'a tenu le consultant. Le principe invoqué par lui n'est pas aussi concluant qu'il lui semblait [1].

Quelle que soit l'explication donnée, on est obligé d'admettre — puisqu'il est certain que l'âme du Christ unie à sa personne divine est « descendue » aux enfers pour libérer les justes qui y étaient retenus — que « quelque chose » empêchait ces justes de parvenir à la béatitude céleste. Ce « quelque chose », S. Thomas l'a conçu comme une suite pénale du péché originel. Il se pose, en effet, l'objection suivante :

Personne n'est retenu dans les enfers que pour un péché. Or, durant leur vie, les saints patriarches avaient été justifiés de leur péché par la foi au Christ. Ils n'avaient donc pas besoin d'être libérés des enfers par la descente du Christ.

Et voici la réponse :

Durant leur vie, les saints patriarches ont été libérés, par la foi au Christ, de tout péché, aussi bien originel qu'actuel ; ils ont été délivrés aussi de l'obligation de la peine due à leurs péchés actuels, *mais non de l'obligation de la peine due au péché originel*, qui les excluait de la gloire, en attendant que fût payé le prix de la Rédemption humaine. (IIIª, q. 52, a. 5, ad 2).

Ainsi, la grâce sanctifiante avait libéré les saints de l'A. T. de toute faute et de toute peine due aux péchés actuels ; mais le péché originel — péché de la nature — n'était réparé que dans l'élément culpabilité affectant la personne et subsistait encore dans l'élément pénalité affectant la nature, cet élément ne devant disparaître qu'une fois accomplie la Rédemption humaine. Et, donc dès la manifestation du Christ, disparut chez les saints habitants des limbes, cette obligation de la peine due au péché de la nature, pour faire place à la gloire de la vision bienheureuse : « Aussitôt que le Christ eût subi la mort, son âme descendit aux enfers et communiqua le fruit de sa passion aux saints qui étaient enfermés dans les enfers » (Id., ad 3). S. Thomas ajoute immédiatement : « Cependant, ils ne sont pas sortis de ce lieu, tant que le Christ est demeuré dans les enfers, car la présence même du Christ mettait le comble à leur gloire. »

* *

III. — Cette petite phrase pose au lecteur *un certain nombre de problèmes*.

1. Problème de la *durée de la présence du Christ* dans les limbes. — S. Thomas le résout en quelques mots :

S. Pierre dit, d'après les Actes (II, 24) : « Dieu l'a ressuscité, en brisant les douleurs de l'enfer, étant donné qu'il était impossible qu'il y fût retenu ». Il semble donc que le Christ est demeuré dans les enfers jusqu'à l'heure de sa résurrection.

[1] Toutefois, si l'on veut avoir notre pensée personnelle (laquelle n'engage que nous-même), nous pouvons la transcrire du même article de l'*Ami*, 1950, p. 387 (et nous y sommes revenu très récemment, à propos de la plénitude de grâce dans l'âme de la Sainte Vierge, 1954, p. 617-23).

La conception théologique, esquissée par lui (Ph.) à la fin de son étude, de plusieurs « espèces » de grâce ou tout au moins de plusieurs « classes » de grâce sanctifiante — grâce capitale du Christ, grâce de la Mère du Verbe incarné en un ordre incommensurable au nôtre, grâce propre à notre humanité régénérée — cette conception nous semble très pertinente. On pourrait même y ajouter la grâce propre aux anges. Nous sommes d'autant plus d'accord sur ce point que c'est une hypothèse que nous avons nous-mêmes défendue depuis longtemps : pour la grâce du Christ, avec Billot, dans le *D.T.C.*, art. *Jésus-Christ*, col. 1283, et *Ami*, 1925, p. 131 ; pour les anges, *Ami* 1925, p. 129 ; pour la Vierge, 1948, p. 260 ; et l'on pourrait peut-être trouver un surcroît d'explication en montrant que l'habitation des personnes de la Trinité dans l'âme est un effet simplement *concomitant* de la grâce sanctifiante chez les justes du N. T. Cette nuance laisserait entr'ouverte une possibilité d'explication, peut-être plus théologique, à la thèse de M. Philips. (Sur ce dernier point, voir *Ami*, 1938, p. 733).

(En effet) : pour prendre sur lui nos peines, le Christ a voulu que son corps fût déposé dans le sépulcre, et aussi que son âme descendît dans les enfers. Or, son corps est demeuré dans le sépulcre pendant un jour entier et deux nuits, afin de prouver la réalité de sa mort. Par conséquent, il faut croire que son âme est demeurée aussi dans les enfers dans le même laps de temps, afin que simultanément son âme fût tirée des enfers et son corps du tombeau (III^{a}, q. 52, a. 4).

2. Problème de la *libération des justes* retenus en enfer. — Essentiellement cette libération consiste dans la possession de la vision bienheureuse dont ils étaient jusqu'alors privés. Sans doute, l'espoir et la certitude qu'ils avaient de posséder un jour cette gloire leur conférait une grande joie, selon la parole rapportée par S. Jean : « Abraham, votre père, a tressailli pour voir mon jour » (VIII, 56). Avant l'arrivée du Christ, ils étaient bienheureux en espérance, mais non encore en réalité. Sorte de présence de la divinité, comme l'affirme S. Augustin dans la lettre à Evode, réfutant ceux qui attribuaient aux justes enfermés dans les limbes une peine crucifiante, alors que peut-être seulement on peut parler, avec Cajétan (dans son commentaire sur la q. 52, a. 6, sol. 1) d'une sorte d' « inquiétude » se mêlant à leur quiétude. La libération des âmes justes a donc beaucoup moins consisté dans leur sortie des « enfers » que dans leur admission à la vision bienheureuse. Cette vision leur fut accordée par la jouissance de la divinité du Christ, présente dans les limbes. Ce fut là le « paradis » promis au bon larron sur la croix.

Accidentellement, la libération des justes de l'A. T. s'est produite par leur départ des limbes à l'Ascension.

Restait à se demander, écrit Mgr Quilliet (*D.T.C.*, art. *Descente aux enfers*, t. IV, 619), si les âmes des justes sortirent des limbes et entrèrent au ciel aussitôt après la descente du Sauveur, ou seulement plus tard. On eut vite remarqué qu'il appartenait au Christ d'entrer au ciel le premier. Comme il n'y fit son entrée qu'à l'ascension, les justes attendirent jusqu'à ce jour pour y prendre aussi leur place. Ils demeurèrent donc encore quarante-deux jours dans les limbes, en jouissance toutefois du bonheur de la vision avec le droit acquis et inamissible à l'entrée du ciel. Telle fut la solution bientôt universellement adoptée et toujours retenue depuis... A la question 57, a. 6, S. Thomas explique que ces âmes bienheureuses entrèrent au ciel avec Notre-Seigneur, faisant un cortège triomphal à leur sauveur et rédempteur... *Ascendens Christus in altum captivam duxit captivitatem.*

3. En tout ceci, nous parlons un *langage bien humain.* — Que faut-il entendre par ces expressions : *descendre* aux enfers ; *sortir* des limbes ; *entrer* au ciel ; *attendre* des jours... Nous sommes obligés, pour la commodité du langage, de considérer les enfers, les limbes, le ciel comme des lieux véritables, la durée de l'au-delà comme un temps analogue à celui qui mesure notre existence terrestre. Or, de telles expressions ne peuvent avoir qu'une valeur lointainement analogique. Déjà, dans *Les mystères de l'Au-delà*, nous avons mis en garde nos lecteurs contre des interprétations univoques :

La difficulté réside en ce que les théologiens considèrent communément le Paradis, le Purgatoire, l'Enfer comme des lieux véritables. On se demande comment l'âme, substance purement spirituelle, peut « aller » en un lieu. D'après la philosophie thomiste, l'esprit n'est pas par lui-même en un lieu. L'ange peut être présent en certains lieux parce qu'il y exerce une action. Il serait difficile d'affirmer que l'âme séparée puisse être présente en cette manière ; son action sur les choses extérieures semble, en effet, nécessiter l'union au corps.

Peut-être est-il suffisant de comprendre cette présence de l'âme dans des « lieux » de félicité, de purification, d'expiation, par *une détermination d'ordre intellectuel.* En vertu d'une disposition divine, l'âme serait déterminée à connaître en particulier uniquement les choses qui sont dans le « lieu » que lui assigne la justice de Dieu, ou les événements qui s'y passent : ainsi ce lieu deviendrait pour ainsi dire son séjour spécial et assigné.

Nous parlons de « lieux ». Mais ici encore une sérieuse réserve s'impose. Autant il faut être affirmatif en ce qui concerne l'*état* des âmes, autant on doit se montrer réservé à l'égard du *lieu* où sont fixées ces âmes avant la résurrection des corps. A considérer objectivement les choses, la localisation ne s'impose, en effet, que par rapport aux corps contenus dans les dimensions qui les enveloppent. Les esprits purs, les âmes ne sont pas nécessairement localisés... On ne saurait trop méditer la réflexion suivante : « En fait, il ne faut jamais oublier que de la géographie (de l'Au-delà) nous n'avons ni révélation, ni connaissance expérimentale. Les théologiens sur ce point ne peuvent apporter que des déductions fondées, d'une part, sur l'idée mystérieuse de la localisation des âmes séparées et, d'autre part, sur le principe de proportionnalité qu'on suppose exister entre la peine (ou la récompense) et le lieu. Aussi l'ensemble des théologiens contemporains sont-ils de plus en plus réservés sur cette question » (Mgr A. Gaudel, art. *Limbes, D.T.C.*, IX, 771).

Si nous appliquons ces principes philosophiques aux expressions dont notre pauvre langage humain doit se servir pour parler de l'au-delà, nous voyons immédiatement avec quelle liberté nous pouvons, nous devons les interpréter : le dogme n'en dépend à aucun titre :

Que dans ce langage, il y ait des images, tout le monde en convient. L'âme du Christ s'est manifestée aux âmes des justes, mais les âmes séparées des corps sont des esprits indépendants de la matière, il n'y a donc pas à chercher leur localisation. Les anciens Hébreux, qui n'étaient pas des philosophes, localisaient le séjour des morts sous la terre, comme les Assyro-Babyloniens. Cette idée a toujours prévalu chez eux ; cependant, elle n'a pas empêché de se manifester l'idée d'un autre séjour pour les justes dans le paradis. La manifestation de l'âme du Christ aux âmes des justes a été exprimée dans la conception plus commune du *shéol* souterrain, et une fois aussi par Notre-Seigneur dans celle d'un paradis. Ces localisations n'importent aucunement au dogme ; elles appartiennent au langage (J. Chaine, art. *Descente aux enfers*, dans *Dict. Bible Supplém.*, II, 431).

Un seul point relatif aux localisations pourrait faire quelque difficulté : le passage des limbes au paradis. Aux limbes, après la manifestation du Christ, les justes de l'A. T. sont déjà en possession de la vision bienheureuse. Mais la vision bienheureuse n'est-elle pas déjà le paradis ? — Essentiellement, oui ; totalement, non. La localisation, avons-nous dit, s'explique par une détermination d'ordre intellectuel, selon laquelle l'esprit est disposé à connaître directement les choses du « lieu » qui lui est assigné. Or, la connaissance de la vision bienheureuse n'absorbe pas tout l'objet de la connaissance réservée aux élus. Nous l'avons expliqué en détail dans *Les Mystères de l'Au-delà* (p. 126-

130). En ce qui concerne les justes de l'A. T., et tout en confessant l'insuffisance de nos hypothèses, ne pourrait-on pas dire que leur « entrée » au ciel s'est concrétisée dans la connaissance, au jour de l'ascension, du Christ ressuscité et s'élevant visiblement dans la gloire au milieu des chœurs angéliques qu'ils n'avaient pu encore connaître et dont la société et les communications leur étaient jusque là refusées ? Par ailleurs, il ne répugne pas que les saints de l'A. T., aient joui de la vision béatifique — mais seulement après la manifestation du Christ aux limbes — sans « entrer dans le ciel », avant l'Ascension du Sauveur.

Il reste encore une difficulté relative à la *durée* dans l'au-delà. L'âme du Christ serait demeurée dans les limbes « un jour et deux nuits » (S. Thomas) ; les justes « demeurèrent encore quarante-deux jours dans les limbes » (Mgr Quilliet). Ici encore l'infirmité de notre langage humain nous oblige à employer des expressions d'ordre temporel, telles que la succession des événements terrestres nous les impose. Mais on n'oubliera pas que le « temps » et les jours qui marquent le déroulement des événements par rapport à nous n'existent pas dans l'au-delà. La durée qui y mesure les êtres, c'est *l'éviternité*. (Cf. *Les Mystères de l'Au-delà*, p 21-23). L'éviternité est « la durée d'un être substantiellement immuable et accidentellement soumis à des changements ». Les changements marquent des « instants » distincts, apportant des variations accidentelles aux êtres parvenus à leur terme. L'âme du Christ a vécu l'instant de sa séparation d'avec son corps et de sa manifestation aux limbes ; un second instant — qui est chronométré par nous après un jour entier et deux nuits — marque sa réunion au corps ressuscité. Pareillement, pour les justes de l'A. T., un instant de leur vie psychologique a marqué la manifestation du Christ dans les limbes ; un second instant — qui est chronométré par nous, après quarante-deux jours — marque leur connaissance parfaite et totale de la gloire céleste. Il nous est impossible d'évaluer autrement une durée qui n'est plus le temps.

* *

IV. — Les explications qui précèdent feront tomber, nous en sommes persuadé, les *difficultés d'ordre critique et historique* que notre correspondant a savamment échafaudées dans sa lettre. Nous les transcrivons simplement, afin d'en faire mieux ressortir le peu de valeur contre l'existence des justes de l'A. T. dans les limbes.

Cette doctrine, nous écrit-on, me semble une survivance de l'ancienne conception du *Shéol*, largement dépassée dans les derniers livres de l'A. T. D'après l'ancienne croyance, tous les hommes descendaient au *Shéol* ; c'était leur dernier sort, sans espoir de retour. Plus tard, le *Shéol* se présente avec des profondeurs plus sombres pour les méchants, mais rien ne nous montre les justes réservés pour le jour de la Rédemption, même après les chants du Serviteur de Yahweh. Plus tard encore, les apocalypses parlent du triomphe de Dieu et du Messie, auquel les justes participeront, mais c'est lors du jugement eschatologique. Notre doctrine ne se serait-elle pas formée dans cette perspective ? D'après l'apocalypse d'Hénoch, tous les hommes descendent au *Shéol* et y occupent des lieux divers, jusqu'au moment de la résurrection à la fin des temps.

Mais il y a plus et mieux. Les psaumes 49 et 73 (hébr.) nous apportent une nouveauté doctrinale : désormais les méchants seuls descendent au *Shéol* ; le juste, lui, échappera au pouvoir du *Shéol* et Dieu le prend dans sa gloire. Ces psalmistes espèrent avec une invincible certitude ne pas descendre au *Shéol*, mais poursuivre, après la mort, leur union avec Dieu. Dira-t-on que c'est une espérance que Dieu réaliserait dans un lointain avenir ? Mais une telle perspective ne répond pas à l'attente des psalmistes. Ils se placent en dehors de toute perspective messianique et eschatologique et envisagent donc le sort individuel du juste dès que pour lui arrive le terme de la vie d'ici-bas.

Le livre de la *Sagesse* laisse entendre que l'âme des justes, délivrée par la mort des liens corporels, ira habiter auprès du Seigneur, dans son temple céleste, qu'elle sera associée à son règne et jouira de la connaissance et de l'amour de Dieu. Enfin, dans II Mac., xv, 12-16, ne semble-t-il pas que le rôle de Jérémie est celui de quelqu'un qui jouit auprès de Dieu du pouvoir d'intercession que nous reconnaissons aux Bienheureux ?

Ces textes me semblent décisifs par eux-mêmes.

Voici donc ce que je serais porté à penser. La très rudimentaire psychologie des Hébreux, sans la notion précise de l'âme subsistant par elle-même, n'aurait pas compris que le juste pût jouir du bonheur sans retourner à la vie ; c'est pourquoi elle retarde cette jouissance jusqu'au moment de la résurrection. En attendant, le juste resterait au *Shéol* dans une survivance plus ou moins mystérieuse et atténuée. L'auteur de la *Sagesse*, connaissant la philosophie grecque, savait que l'âme humaine subsisterait parfaitement une fois séparée du corps, et donc capable de jouir pleinement du bonheur ; aussi ne voit-il aucun motif de retarder l'heure de la rétribution pour les justes comme pour les pécheurs...

Il est très vrai qu'un progrès doctrinal considérable a été réalisé dans les livres de l'A. T. touchant le sort des âmes dans l'autre vie. Si notre correspondant possède le *D.T.C.*, il pourra se référer à l'art. *Vie éternelle* (xv, 2956-2973), où précisément nous avons marqué cette évolution. Il y a tout d'abord une période de croyance confuse. Les plus anciens livres de la Bible attestent bien la croyance des patriarches et du peuple hébreu en une vie future, mais c'est une croyance encore bien vague et s'apparentant à une tradition commune aux peuples anciens plutôt qu'à une révélation proprement dite. Après leur mort, les hommes iraient dans le *Shéol*, séjour des âmes et non des corps, commun à tous, justes et pécheurs. Dans les livres postérieurs au Pentateuque, les âmes du *Shéol* sont décrites comme des êtres inertes et sans force. Il n'est pas encore question de bonheur éternel, récompense de la vertu, ni de malheur éternel, châtiment du crime. Récompenses et châtiments appartiennent à la vie présente. Et pourtant Dieu est souverainement juste... Comment accorder cette justice avec le fait de la prospérité du méchant et le malheur du juste maintes fois constaté ?

De nombreux textes semblent résoudre la difficulté dans le plan de la restauration messianique : les bons triompheront avec le nouveau royaume d'Israël. Et vraisemblablement, c'est pour tenir l'attention d'Israël toujours orientée vers l'espérance messianique, que le problème de la destinée des âmes individuelles dans l'au-delà est laissée dans l'ombre. Et cependant

cet aspect individuel du problème a reçu de la révélation, même avant Jésus-Christ, quelques lumières encore

confuses, mais qui, se complétant peu à peu, ont permis à la pensée juive de s'orienter vers des solutions définitives... Le livre des Proverbes encourage le juste, dont l'espérance ne saurait être confondue... Et cette espérance s'oriente vers un autre monde, vers un audelà mystérieux qu'entrevoit déjà Isaïe, xxvi, 19. Le péché conduit l'homme aux lieux infernaux. Prov., ii, 16-18, 22, tandis que « le sage suit un sentier de vie qui mène en haut pour se détourner du séjour des morts qui est en bas », xvi, 24. Pareillement Job, malgré l'ignorance et, pourrait-on dire, la non-espérance en laquelle il se débat, sent en lui une aspiration profonde vers une éternelle destinée de son âme... Certains psaumes complètent ces lueurs de vérité : une discrimination doit s'établir entre justes et impies au jour du jugement... Il semble que, par suite de ce jugement, l'âme juste doive être libérée du *Shéol*... (*art. cité*. xv, 2958-2959).

Cette dernière affirmation se trouve plus explicitement formulée dans le ps. 49 (48), signalé par notre correspondant. « Jamais, dit le psalmiste, les impies ne pourront racheter leur âme du *Shéol* : mais Dieu rachètera mon âme de la puissance du *Shéol*, car il me prendra avec lui » (℣. 15-16). Notre consultant sera sans doute satisfait de lire le commentaire qu'a fait de cette affirmation le P. Vaccari (*Dict. apol. de la Foi cath.*, art. *Psaumes*, iv, 485) :

L'opposition bien marquée avec le sort des impies qui précède et le sens technique du mot « prendre » (*laqah*) employé déjà à propos de la translation d'Hénoch et d'Elie (Gen., iv, 24 ; IV Reg., ii, 10) montrent à l'évidence que dans les derniers mots il s'agit d'une vie de bonheur après la mort, vraie vie menée auprès de Dieu, loin de cette région désolée qu'est le *Shéol*... La formule est encore vague, imprécise, mais le principe est posé, la justice souveraine de Dieu est brillamment revendiquée, les destinées de l'homme s'éclairent d'un jour splendide.

On le voit : tout en accueillant le sens général de la position prise par notre consultant, Vaccari ne lui accorde pas une précision telle que ce sens impliquerait en lui-même la vision béatifique. A ces « demi-précisions », avons-nous ajouté (*art. cité*, col. 2959), de nouvelles révélations ont apporté une clarté plus abondante :

Daniel, le premier, jette une lumière plus nette sur les conditions de la vie future. C'est dans la perspective du jugement dernier, précédé de la résurrection : « Seront sauvés parmi ton peuple tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le livre. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront les uns pour une vie éternelle, les autres pour un opprobre, une infamie éternelle » (xii, 1-2).

La même foi en une résurrection suivie d'une vie éternelle de félicité pour ceux qui auront été fidèles à la loi de Dieu fait la consolation des frères martyrs du second livre des Machabées, vii, 9... Le séjour des morts ne sera que transitoire pour les justes. Judas Machabée fait prier pour les soldats coupables, morts à Jamnia : « S'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose difficile et vaine de prier pour les morts. Il considérait en outre qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété » (xii, 43-45).

Il faut noter que vraisemblablement ce n'est pas la foi en la résurrection qui commande ici la foi en la vie éternelle : « La vie éternelle de la personne humaine, écrit Lagrange, est l'essentiel ; la résurrection est une conséquence de la vraie nature de l'homme que Dieu daignera reconstituer tout entière » (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 351).

Le livre de la Sagesse atteste un nouveau progrès doctrinal :

D'après la *Sagesse*, l'âme séparée du corps par la mort n'est pas une ombre ; elle vit avec toutes ses facultés, elle est même libérée, car le corps l'appesantit (ix, 15). Les justes vivent dans la paix et les méchants sont punis (i-v)... L'auteur parle, en certains endroits, comme si la récompense et le châtiment avaient lieu tout de suite après la mort, comme si les justes n'allaient pas au *Shéol* ; il semble admettre un jugement à ce moment-là. D'autre part, il fait allusion au *Shéol* et probablement à la résurrection (xvi, 13, 14) ; au-delà du jugement qui paraît suivre la mort, il semble entrevoir une grande manifestation de la justice divine ; la scène grandiose de iv, 20-v, 1 sq. peut correspondre au jour de Yahweh... La pensée de l'auteur demeure obscure. Après la mort, les justes sont dans la main de Dieu et dans la paix (iii, 1-3 ; cf. iv, 17) ; au temps de la récompense, ils brilleront et habiteront avec le Seigneur dans l'amour (iii, 7-8). Le lieu où vont les justes est distinct de celui où vont les pécheurs; c'est dans ce lieu, dont la localisation n'est pas indiquée, que les justes attendent le temps de la récompense. C'est là encore que le deuxième livre des Machabées, livre alexandrin lui aussi, nous montre Onias et Jérémie intercédant pour leurs frères et pour la nation (xv, 12-15). (Chaine, *art. cité*, ii, 404).

Ici encore, en assimilant le séjour des justes (Sagesse et Machabées) au séjour des bienheureux, jouissant de la vision béatifique, notre consultant semble bien avoir dépassé les limitse d'une interprétation objective des textes.

Les apocryphes et notamment les apocalypses ne donnent pas une autre impression. J. Chaine analyse en détail leur sentiment et conclut « qu'il n'y avait pas de doctrine universellement reçue » :

Les auteurs sont d'accord sur les points essentiels, l'immortalité de l'âme, la justice de Dieu, la rétribution future : sur les modalités, ils se divisent. Le plus grand nombre reste fidèle à la notion traditionnelle de *Shéol*, lieu d'attente entre le moment de la mort et celui de la résurrection (I^re^ et V^e^ partie d'*Hénoch*, *IV Esdras*, *Apocalypse syriaque de Baruch* et un texte de la II^e^ partie d'*Hénoch*). Le *IV^e^ livre des Machabées* rejette cette tradition : les Patriarches, les âmes justes sont auprès de Dieu. On peut se demander s'il laisse place à la résurrection. Philon non plus ne parle pas d'elle. La vie de l'âme auprès de Dieu, tout de suite après la mort, admise des juifs hellénistes, était aussi acceptée par quelques juifs palestiniens. Nous la retrouvons dans la II^e^ partie d'*Hénoch*, en même temps que celle du *Shéol* et de la résurrection. Dans un autre langage qui s'inspire de l'Eden de la Genèse..., une doctrine analogue place les élus, tout de suite après la mort, dans le jardin de vie (interpolation à la II^e^ partie d'*Hénoch*), c'est le paradis où *Hénoch* avait été enlevé, sans doute le même que celui où vont les justes après la résurrection, d'après l'*Apocalypse syriaque de Baruch*. L'auteur des *Psaumes de Salomon* ne place pas les âmes justes près de Dieu, elles iront plus tard au ciel après la résurrection, mais en attendant on ne voit pas où il les met ; il ne nomme le *Shéol* qu'à propos des pécheurs qui y sont punis et n'en sortiront pas (*art. cit.*, 408).

On peut le constater, il serait exagéré de vouloir trouver dans la récompense promise aux justes la vision et la possession de Dieu, telles que la doctrine catholique la considère comme constituant, après la Rédemption, la gloire esssentielle des élus. La libération des âmes retenues dans les « enfers »

avant la manifestation du Christ est donc un fait que ne saurait infirmer l'étude objective des textes de l'Ancien Testament et de la théologie juive. A mesure que s'éclaire et se précise la doctrine, l'obscur *Shéol* fait place, pour les élus, à un lieu de repos et de paix, près de Dieu, que les contemporains de Notre-Seigneur appellent d'une gracieuse métaphore « le sein d'Abraham » (Luc, XVI, 23) et que le divin Maître lui-même nommera sur la croix « le paradis » (Luc, XXIII, 43). Néanmoins il reste vrai que la localisation faite jadis par les anciens Hébreux du séjour des morts sous la terre, est à l'origine de l'expression « descendit *ad inferos* ». Mais, comme le dit fort justement J. Chaine, cette localisation n'importe nullement au dogme ; elle n'appartient qu'au langage.

A. MICHEL.

Bibliographie : Dict. de théol. catholique : *Sein d'Abraham*, I, 111-116 (E. Mangenot) ; *Descente de Jésus aux enfers*, IV, 565-619 (H. Quilliet) ; *Résurrection des morts*, théologie juive, XIII, 2507-2512, et *Vie éternelle*, Ancien Testament, XV, 2957-2962 (A. Michel).

Dict. de la Bible : *Sein d'Abraham*, I, 83-85 (E. Mangenot) ; Supplément, *Descente du Christ aux enfers*, II, 395-431 (J. Chaine).

S. Thomas, *Somme théologique* (éditions de la Revue des Jeunes), IIIa, q. 52 ; appendice II, p. 358-366 (P. Synave). (Les traductions des textes de S. Thomas sont empruntées à cet ouvrage).

J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1935, t. I, c. VII, X-XIII.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Le Père est-il supérieur au Fils dans la « spiration » du Saint-Esprit ?

Q. — On enseigne que l'Esprit-Saint est « spiré » par le Père et le Fils agissant comme principe commun. Ne devrait-on pas cependant, en s'appuyant sur les chapitres XV et XVI de S. Jean, reconnaître au Père, de quelque manière, une priorité dans cette Spiration ?

R. — L'enseignement solennel de l'Eglise nous fait un devoir d'admettre, non seulement que le Saint-Esprit procède du Fils (VI Conc. du Latran · Denz.-Bann., 428), mais encore que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par voie de Principe Commun, par unique Spiration et non comme de deux Principes ou de deux Spirations (Conc. Lyon, II ; Denz.-Bann., 460. — Conc. Flor., Denz.-Bann., 691).

La difficulté proposée voudrait s'autoriser des chapitres XV et XVI de S. Jean. Examinons donc si les textes allégués permettent une différenciation dans la Spiration du Saint-Esprit selon qu'elle provient du Père ou du Fils.

Disons tout de suite que les chapitres XIV, XV et XVI de S. Jean ne s'accommodent que de l'affirmation, pour le Père et le Fils, d'une Spiration non seulement rigoureusement semblable, mais encore rigoureusement identique.

A. — Dans ces trois chapitres, en effet, l'égalité du Père et du Fils dans la Spiration du Saint-Esprit se trouve affirmée : 1° implicitement ; 2° explicitement.

I. — *Implicitement.* — Ces textes reconnaissent aux Fils un pouvoir égal à celui de Père, quant à la *mission* du Saint-Esprit.

1° La mission du Saint-Esprit est annoncée, en effet, comme liée d'une façon inconditionnelle à la prière du Fils : *Et ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis* (Jo., XIV, 16). Cette assurance laisse entendre qu'il a, sur le Saint-Esprit, même pouvoir de mission que le Père : *rogabo... et dabit.*

2° La mission du Saint-Esprit par le Père ne se fait qu'au nom du Fils : *Spiritus Sanctus quem mittet Pater in nomine meo* (Jo., XIV, 26). Le pouvoir du Père est lié à celui du Fils ; s'il envoie le Saint-Esprit, ce n'est qu'au nom du Fils.

3° Enfin, tandis que l'intervention du Fils est *toujours* mentionnée quand il s'agit de mission du Saint-Esprit par le Père, — *une fois* le Père n'est pas mentionné dans la mission du Saint-Esprit par le Fils : *Si autem abiero, mittam eum* (Paraclitum) *ad vos* (Jo., XVI, 7). Et notons cette équivalence, ce balancement des formules : *Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre* (Jo., XV, 26). Le Paraclet, c'est moi qui l'enverrai, quoique de la part du Père : *Paraclitus... quem mittet Pater in nomine meo* (Jo., XIV, 26). Le Paraclet, c'est le Père qui l'enverra, mais c'est en mon nom qu'il l'enverra.

Comment ne pas voir dans cet ensemble l'affirmation par le Fils de son égalité, par rapport au Père, quant au pouvoir d'« envoyer » le Saint-Esprit ? Or, le pouvoir de Mission d'une Personne divine implique procession de cette Personne ; la mission, peut-on dire, n'est que l'expression *ad extra* de la procession *ad intra*. L'égalité de pouvoir de mission implique égalité de pouvoir de procession.

Ainsi, bien que nous ne trouvions pas, dans S. Jean, au sujet du Fils, de réplique absolument identique à XV, 26 : *Paraclitus... qui a Patre procedit*, c'est pourtant à une égalité de pouvoir de procession que nous sommes obligés de conclure. Et cela serait déjà une réponse suffisante à la difficulté proposée.

II. — *Explicitement.* — Le texte classique est celui de Jo., XVI, 13-15. La science du Saint-Esprit lui vient du Fils, v. 13-14 : *Spiritus veritatis docebit... loquetur... annuntiabit... quia de meo accipiet* ; et la raison pour laquelle le Saint-Esprit (qui procède du Père) possède cette science (qui lui vient du Fils), c'est la suivante : *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt ; propterea dixi : quia de meo accipiet.* Ce que le Père détient, tout ce que le Père détient, est la possession du Fils, et c'est ce fait qui autorise le Fils à dire que le Saint-Esprit reçoit du Fils ce qu'il doit dire et comment il doit glorifier le Fils.

En d'autres termes, si le Fils communique la science au Saint-Esprit, ce n'est pas en raison d'une intervention strictement personnelle au Fils, car tout ce qui est au Fils est au Père, comme tout ce qui est au Père est au Fils (Jo., XVII, 10) ; c'est parce que le Saint-Esprit participe à un bien commun aux deux premières Personnes divines.

Plus clairement peut-être : en dehors de ce qui le constitue Père, tout ce que le Père possède, le

Fils le possède en commun avec lui ; mais la Spiration Active ne fait partie en aucune façon du concept de Père en tant que tel ; la Spiration Active est donc possédée par le Fils absolument comme elle est possédée par le Père ; la Spiration Active de l'un est, par identité la Spiration Active de l'autre. Aucune place pour la moindre diversité réelle dans la Spiration Active des deux premières Personnes divines.

Notre - Seigneur pouvait - il marquer avec plus d'exactitude, déclarer avec plus de force la rigoureuse identité de la Spiration Active qui émane du Père et du Fils comme d'un principe unique et qui projette, en face du Père et du Fils, cette troisième Personne divine dont la particularité personnelle est d'unir entre elles les deux premières personnes divines, justifiant ainsi son titre d'Amour Incréé, Auteur de toute Charité et de toute sainteté : l'Esprit-Saint ?

B. — D'ailleurs, *une fois la révélation faite* qu'il y a trois personnes en Dieu, *la raison exige*, entre le Père et le Fils, l'unicité absolue de la Spiration Active ; et cela au nom de la Simplicité divine.

I. — *Preuve indirecte.* — En Dieu, il n'y a pas de distinctions réelles concevables en dehors de celles qui reposent sur des relations d'origine. Toute distinction fondée sur une réalité absolue serait incompatible avec la Simplicité divine. C'est ce que nous rappelle l'adage traditionnel : *In divinis omnia sunt communia ubi non obviat relationis oppositio ;* en d'autres termes : en Dieu, tout est commun aux personnes sauf l'opposition irréductible de leur origine.

Mais la Spiration Active, si elle dit opposition à la Spiration Passive, ne renferme par contre aucune espèce d'opposition avec la Paternité ou la Filiation Elle doit donc s'identifier avec le Père et le Fils comme une propriété commune à l'un et à l'autre, comme un seul principe possédé par l'un et par l'autre, d'où procède une troisième personne.

II. — *Preuve directe.* — Il est évident que tout relatif suppose son corrélatif. Il n'est pas moins certain que tout relatif subsistant implique avec son corrélatif un rapport d'origine. Toute relation subsistante, en effet, à ce titre précisément de « subsistante » (qui possède tout ce qui lui est nécessaire pour exister) est productrice de son corrélatif. C'est pour cela que, toute relation subsistante est une relation d'origine. Car la relation subsistante considérée dans son opposition au terme unique qui procède d'elle, cette relation subsistante est, elle aussi, unique. Elle est simplement le principe du terme corrélatif, l'unique principe de son unique corrélatif.

En Dieu la Spiration Active a pour corrélatif la Spiration Passive et rien que cela. Elle implique simplement opposition entre « Spiré » et « Spiration ». Que cet unique Spirateur comporte deux « Spirants », ceci est en dehors du concept même de « Spirateur ». S'ils sont deux en fait, cela provient de ce que la Spiration suppose la Génération, comme la Procession selon la volonté ne se conçoit qu'à la suite de la Procession selon l'intelligence.

Il y a donc en Dieu un seul « Spirateur » et deux « Spirants », tout comme il y a un seul Créateur et trois personnes créatrices, — un seul Tout-Puissant, un seul Immense, un seul Eternel (si on prend ces termes comme des substantifs, ainsi que le fait le symbole de S. Athanase) mais trois personnes éternelles, trois personnes immenses, trois personnes toutes puissantes dès qu'on entend ces termes dans leur sens hypostatique, exprimé par un adjectif.

Il faut donc dire : le Père détient l'unique Spiration Active et la communique au Fils ; tout comme il possède l'unique essence divine et la transmet, dans son unicité absolue, au Fils. Il est Père et, par voie de génération, communique au Fils avec l'essence divine, l'unique Spiration Active (car le Fils ne reçoit rien du Père si ce n'est par voie de génération).

Par conséquent, il ne faut pas concevoir la Spiration Active comme une réalité formée de la confluence de deux éléments distincts l'un de l'autre et provenant, l'un du Père, l'autre du Fils. C'est rigoureusement la même et unique Spiration qui constitue à la fois le Père et le Fils comme unique principe spirateur du Saint-Esprit.

Sous ce point de vue, la seule distinction entre le Père et le Fils — distinction que l'évangile de S. Jean souligne admirablement — concerne le mode de possession de cet unique pouvoir spirateur : le Père le possède comme le communiquant au Fils, — et le Fils le possède comme le recevant du Père. Sans doute cela inclut, entre ces deux Personnes divines, une identité d'essence, mais nullement un rapport quelconque de supériorité ou d'infériorité. Du moment que la même, identiquement la même « réalité » se retrouve dans l'une et dans l'autre Personne divine, il n'y a plus place que pour la distinction qui résulte du concept de relation et qui, lui, n'entame en rien la simplicité divine.

De nouveau, et pour conclure, de même que les trois Personnes divines sont, toutes trois, également créatrices quoique le pouvoir créateur appartienne à chacune d'entre elles à un titre différent, au titre aussi différent que celui de leur opposition relative originelle, — de même le Père et le Fils sont tous deux également « Spirants » quoique le pouvoir spirateur appartienne à chacun d'entre eux à un titre différent : au Père, au titre de la Personne qui le communique au Fils, — au Fils, au titre de la Personne qui le reçoit du Père.

Ainsi, dans la communication au Fils de la Spiration Active, pas plus que dans la communication qu'il fait au Fils de l'Essence divine, rien ne permet de revendiquer en faveur du Père une autre priorité qu'une priorité purement logique, par laquelle nous exprimons en concepts humains analogiques, une réalité qui les transcende infiniment.

Quelle est la signification et la portée du « sens du sacré » ?

Q. — Le docte *Ami* pourrait-il me renseigner sur la signification et la portée exacte, psychologique et théologique, du « sens du sacré ».

Le chanoine J. Leclercq, dans *Le Problème de la foi dans les milieux intellectuels du XX*[e] *siècle*, écrit : « C'est le sens religieux, la conscience religieuse, étudiés par la philosophie contemporaine auxquels on reconnaît une valeur particulière irréductible à toute autre... ne se trouve pas seulement dans la foi du chrétien dans le Christ, mais se manifeste dans la foi en Dieu... ; c'est un état de conscience dans lequel Dieu

apparaît comme un être réel, existant... Avec lui, plus besoin de preuve de l'existence de Dieu, on voit que tout prouve Dieu... etc. » (p. 45 sq.).

Dans *Apologétique*, édition de 1948, R. Caillois, cité par le P. de Montcheuil (p. 29) semble donner une note un peu différente : « ...Le sacré apparaît comme une catégorie de la sensibilité... sur laquelle repose l'attitude religieuse... la soustrait à la discussion, la place au-dehors et au-delà de la raison, etc. »

Intuition ou inspiration spéciale du Saint-Esprit... ? de quoi s'agit-il donc selon la plus orthodoxe doctrine ? Daigne l'*Ami* m'éclairer...

R. — Avant tout, l'*Ami* tient à reproduire exactement les citations de M. J. Leclercq et du P. de Montcheuil.

J. Leclercq : « Il convient d'attirer l'attention sur une attitude d'esprit impliquée par la foi, dépendant, d'une certaine manière, de ce que la foi a de spécifique et l'exprimant.

Par dessous les motifs humains de croire et l'acte humain de confiance dans un homme, celui qui est attiré par le Christ perçoit autre chose qui ne peut se définir... Ce caractère indéfinissable provient de ce qu'il s'agit d'un phénomène unique, donc sans équivalent, donc impossible à comparer et à ranger dans une catégorie.

On l'a fait cependant, rangeant ce phénomène dans une catégorie propre qu'on étudie et qu'on cherche à analyser, la catégorie du sacré ou du religieux. Dans la philosophie contemporaine, phénoménologique ou existentialiste, on étudie beaucoup la conscience religieuse ou le sens religieux, et ceux qui abordent la question s'accordent à y reconnaître une valeur particulière irréductible à toute autre.

Mais ceci ne se trouve pas seulement dans la foi du Chrétien dans le Christ ; la valeur religieuse se manifeste dans la foi en Dieu.

Elle diffère des preuves de l'existence de Dieu.

Ce qu'on appelle preuves de l'existence de Dieu sont à nouveau des raisonnements de portée cérébrale à propos desquels on discute indéfiniment, et il ne manque pas d'esprits qui traitent ces questions en purs intellectuels sans que leur vie en soit affectée. Mais, à côté de cela, se trouve un état de conscience dans lequel Dieu apparaît comme un réel, un être existant, le Vivant, totalement différent de tout ce qui n'est pas lui et cependant réel d'une réalité en quelque sorte écrasante.

Et lorsque l'homme arrive à cette perception de Dieu, il n'a en quelque sorte plus besoin de preuve, parce qu'il voit que tout prouve Dieu ; Dieu devient à ses yeux un être agissant qu'il rencontre en tout » (p. 45-46).

On voit que la « citation » faite par notre correspondant n'est, en réalité, qu'un résumé ; résumé d'ailleurs substantiellement exact.

De Montcheuil : « Toute conception du monde, écrit Roger Caillois, implique la distinction du sacré et du profane, oppose au monde où le fidèle vaque librement à ses occupations, exerce une activité sans conséquence pour son salut, un domaine où la crainte et l'espoir le paralysent tour à tour, où, comme au bord d'un abîme, le moindre écart dans le moindre geste peut irrémédiablement le perdre. A coup sûr, pareille distinction ne suffit pas toujours à définir le phénomène religieux, mais au moins fournit-elle la pierre de touche qui permet de le reconnaître avec plus de sûreté. En effet, quelque définition qu'on propose de la religion, il est remarquable qu'elle enveloppe cette opposition du sacré et du profane, quand elle ne coïncide pas purement et simplement avec elle... Chacun doit admettre que l'homme religieux est avant tout celui pour qui existent deux milieux complémentaires : l'un où il peut agir sans angoisse ni tremblement, mais où son action n'engage que sa personne superficielle ; l'autre, où un sentiment de dépendance intime retient, contient, dirige chacun de ses élans et où il se voit compromis sans réserve. Ces deux mondes, celui du sacré et du profane, ne se définissent rigoureusement que l'un par l'autre. Ils s'excluent et se supposent. On tenterait en vain de réduire leur opposition à quelque autre : elle se présente comme une véritable donnée immédiate de la conscience. On peut la décrire, la décomposer en ses éléments, en faire la théorie. Mais il n'est pas plus au pouvoir du langage abstrait de définir sa qualité propre qu'il ne lui est possible de formuler celle d'une sensation. Le sacré apparaît ainsi comme une catégorie de la sensibilité. Au vrai c'est la catégorie sur laquelle repose l'attitude religieuse, celle qui lui donne son caractère spécifique, celle qui impose au fidèle un sentiment de respect particulier, qui prémunit sa foi contre l'esprit d'examen, la soustrait à la discussion, la place au-dehors et au-delà de la raison » (p. 28-29).

Le P. de Montcheuil, tout en accueillant ces affirmations, n'y souscrit personnellement que dans la mesure où le sacré peut commander une attitude religieuse. Ce sera d'ailleurs sa conclusion.

Mais avant de porter un jugement sur les affirmations de M. Leclercq et de Roger Caillois, un retour en arrière ne sera pas inutile.

* *

Le 10 avril 1930, déjà, l'*Ami* a abordé la question du « Sacré », à propos du livre du professeur R. Otto, *Das Heilige*, traduit par A. Jundt : *Le Sacré, l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel.* Il s'agissait de corriger et de compléter Schleiermacher entreprenant de rendre la religion indépendante de la philosophie comme de la morale, en la basant sur le sentiment. Résumons ici les idées principales de cette étude, déjà vieille d'un quart de siècle.

Pour Otto, les prédicats rationnels de la divinité — esprit, raison, toute-puissance, conscience de soi-même — ne sont que les attributs d'un objet qui demeure insaisissable, le *Sacré*, et qui cependant doit être perçu, sans quoi nous n'en pourrions rien dire. L'élément du Sacré, non rationnel, ne saurait être ni défini, ni démontré ; on peut en prendre conscience uniquement par l'émotion religieuse, sentiment de la créature en face du Divin, sorte d'effroi religieux qu'aucune chose créée ne saurait inspirer. Cet objet de l'effroi religieux, c'est le « numineux », *das Numinose* (de *numen*), qu'Otto nomme encore *das ganz Andere*, le Tout Autre.

Deux attributs du « Numineux » : le « tremendum », impliquant l'énergie du numineux, la vie, la passion, la colère du Dieu vivant et tout-puissant ; — le « mirum », le mystère, le « tout autre » provoquant en nous l'étonnement, réalité mystérieuse devant laquelle l'homme est frappé de stupeur. Toutefois le « numineux » a un côté attirant qui se manifeste dans certains états mystiques, comme une fascination.

Le Sacré est une catégorie composée *a priori*, à la fois dans les éléments rationnels qu'on peut y introduire (interprétations du « numineux » et du « mirum ») et dans les éléments non rationnels du pur sentiment religieux ; il n'est pas accessible par le raisonnement, mais uniquement par l'*intuition*.

Sans doute, chez Otto, l'étude du *Sacré* présente

une incontestable richesse d'observations psychologiques intéressantes. Mais nous l'avions jugée inacceptable dans son ensemble. N'est-ce pas sans fondement sérieux qu'on affirme que le divin n'est accessible que par le sentiment ? Que dire d'une intuition qui ne peut être ni définie ni démontrée ?

Dans un article remarqué de la *Revue des Sciences phil. et théol.* (mars 1930), le P. Ménessier, O. P., a étudié de son côté *L'Idée du Sacré et le culte d'après S. Thomas*. Le rapprochement qui y est fait des analyses d'Otto et de S. Thomas est purement sur le plan de la description psychologique où certains traits du professeur allemand peuvent rejoindre les formules de S. Thomas. Pour S. Thomas, l'idée de Dieu est antérieure à tout sentiment du Divin ou du Sacré. Sachant ce qu'est Dieu pour l'homme et ce qu'est l'homme devant Dieu, le Docteur Angélique marque quelle doit être l'attitude de l'homme : sentiments et gestes exprimant les sentiments. C'est à ce point de vue que la théologie catholique cherche ce que représente le *sacré* ou le *saint* et, par voie de conséquence, éclaire les notions de sacrifice, de sainteté cultuelle, de consécration. Ces notions ont été reprises dans *La Religion*, t. II (édit. de la *Revue des Jeunes*).

* *

Que peut-on conserver de la doctrine du Sacré d'après Otto ? En ramenant le sentiment du Sacré à un simple état de conscience, à une catégorie de la sensibilité, comme le veut Caillois, on n'a pas résolu pour autant le problème intégral du Sacré. A notre humble avis, la remarque de saint Thomas, reprise par le P. Ménessier, est juste : ce sentiment du *Divin* et du *Sacré* suppose déjà une idée antérieure de la divinité, idée peut-être confusément entrevue, avec, comme l'indique le P. de Montcheuil après la citation faite par lui de R. Caillois, « l'intuition confuse d'une liberté divine et transcendante que l'homme peut prier et invoquer, mais non plier et forcer » (p. 30). Mais, cela dit, nous ferions des réserves sur la fin du texte de Caillois, en tant qu'il présente la catégorie (du sentiment du Sacré) comme celle « sur laquelle repose l'attitude religieuse, celle qui lui donne son caractère spécifique, celle qui impose au fidèle un sentiment de respect particulier, qui prémunit sa foi contre l'esprit d'examen, le soustrait à la discussion, la place au dehors et au-delà de la raison ». Réduite à une catégorie de la sensibilité, le sentiment du *Sacré* ne saurait, *par lui seul*, conférer à l'attitude religieuse une valeur *objective* digne de la divinité qu'on prétend honorer ; il risque de demeurer sur le plan d'une expérience religieuse subjective, incapable d'accéder à la connaissance du Divin réel.

Combien plus prudente est la conclusion du Père de Montcheuil :

« Il y a donc, dans le sentiment du sacré, quand il n'est pas détourné de son sens, au moins l'amorce d'une attitude religieuse : le sacré est prégnant de la religion, ce qui ne veut pas dire que l'humanité peut, sans l'intervention d'une force supérieure, en faire sortir toutes les formes de religion, ou plus simplement la religion vraie, celle qui met l'homme dans sa vraie situation vis-à-vis de Dieu. Mais nous pouvons du moins retenir que partout où nous rencontrons le Sacré nous avons le droit d'affirmer l'existence du fait religieux. Nous avons donc là un critère qui permet de reconnaître la présence de la religion et qui en même temps met en relief précisément celui de ses traits auquel s'oppose le plus l'incroyance d'aujourd'hui » (p. 30).

* *

Quant à la thèse de M. le chanoine Leclercq, il faut, pour qu'elle soit acceptable la mettre en rapport avec le milieu visé par l'auteur ; les intellectuels, à qui elle s'adresse, se posent le problème de la foi en des termes qui ne correspondent pas à l'enseignement du Concile du Vatican. Parce que leur formation philosophique ne leur permet pas d'accéder à la métaphysique de la causalité, les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ne les frappent pas ; mais ils peuvent sentir un besoin de Dieu, un attrait vers le Christ, indéfinissable pour eux au début, mais qui, peu à peu, parvient à leur faire apparaître Dieu « comme un réel, un être existant, le Vivant, totalement différent de tout ce qui n'est pas lui et cependant réel d'une réalité en quelque sorte écrasante... »

Continuons la citation de tout à l'heure. Elle a son intérêt, au moins *ad hominem*, en dépit des réserves qui s'imposent, que l'*Ami* a déjà faites (1954, p. 447) et que nous indiquerons bientôt.

L'éveil du sens religieux est comme l'éveil d'un sens nouveau par lequel une réalité nouvelle, d'un ordre entièrement différent de tout autre, apparaît à l'esprit. Et cette réalité s'impose à l'esprit, en quelque sorte, de tous les côtés à la fois.

Après cela, on peut bâtir des raisonnements, essayer de classer ses idées et il arrive qu'on parvienne à établir un ensemble logiquement cohérent et une suite de raisonnements qui satisfassent l'esprit ; mais la perception de la réalité divine est par delà le construit de la logique.

Une fois de plus, tout ceci n'est nullement contraire à la raison, mais correspond à une vue de l'esprit exprimant une forme de connaissance particulière dont tous ceux qui l'ont expérimentée déclarent qu'elle est de toutes la plus haute. Mais on se trouve sur un autre plan que celui du raisonnement.

Et voici comment notre auteur analyse ce phénomène, lequel se rencontre surtout, il va le noter expressément, dans les conversions :

Ce caractère de la connaissance religieuse se manifeste avec un fort relief dans le phénomène de la conversion. L'esprit commence par s'intéresser aux phénomènes de la foi ; puis, au bout d'un certain temps, soudainement ou progressivement selon les cas, il pressent un monde nouveau ; c'est comme s'il était devant un voile qui commençait à bouger, impression qu'un monde va se révéler, différent de tout ce qu'il a connu jusque-là. A ce moment, un changement se produit, changement profond, en quelque sorte fondamental, dans la qualité de son attente, de son attention. Certains sont alors pris de panique et se rejettent avec violence vers les réalités sensibles proportionnées à leurs facultés de connaissance, s'étourdissant, cherchant à étouffer la voix qui se fait entendre en eux ; d'autres s'arrêtent ou s'avancent frémissants. Ici encore les valeurs affectives entrent en scène et jouent un rôle déterminant ; ici encore, seuls les cœurs purs osent affronter le divin qui menace de tout submerger. Les chrétiens ont l'impression qu'à ce moment, l'appel retentit dans l'âme d'une façon en quelque sorte perceptible.

...Les récits de conversion témoignent de cette impression à laquelle on donne spontanément le nom d'appel, bien qu'aucune voix ne se fasse entendre au sens humain du mot. Et les analyses du sentiment religieux

auxquelles la philosophie et la psychologie contemporaines se livrent, confirment le caractère rigoureusement spécifique de ce qu'on qualifie d' « expérience religieuse ». On est là au cœur du phénomène religieux (p. 47-48).

* *

Nous ne pouvons terminer sans apporter à certains points de doctrine impliqués dans la terminologie employée par nos auteurs, quelques précisions et explications nécessaires.

Tout d'abord, nous sommes totalement d'accord avec S. Thomas et le P. Ménessier, faisant dépendre le sentiment du sacré d'une connaissance préalable, tout au moins confuse, de la divinité et des rapports que les hommes doivent entretenir avec elle. Cette connaissance confuse peut provenir de nombreuses causes : influence du milieu, persévérance des traditions, exigences de la loi morale et, plus simplement encore, spectacle de la nature. S. Paul entend bien démontrer que la conduite de Dieu à l'égard des païens, qui n'ont pas la révélation, est cependant juste : « parce que ce qui peut être connu de Dieu est pour eux manifeste : car sa grandeur cachée, c'est-à-dire sa puissance éternelle et sa divinité sont, depuis la création du monde, pour qui réfléchit à ses œuvres, visibles. Aussi sont-ils inexcusables, parce que, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni la gloire ni les actions de grâces qu'on lui doit... » (Rom., I, 19-21). Ils étaient d'autant plus inexcusables qu'une tendance, douloureuse et confuse, vers un Dieu qu'ils pressentaient et cherchaient à tâtons (Act., XVII, 27) n'était pas absente de leur religion :

Pour nous en tenir à celle-ci, n'avons-nous pas remarqué que les anciens Sémites voulaient un dieu... dans chaque région, dans chaque domaine, dans chaque vallée, et qu'ils lui attribuaient la fécondité du sol ou des troupeaux ?... Nous n'avons pas oublié la gracieuse imagination des Grecs plaçant une divinité près de chaque source, dans chaque bouquet d'arbres, ni la lourde exagération des Romains qui multipliaient les dieux pour présider à chaque événement de leur vie, celui-ci fût-il banal ou même inconvenant. Eh bien ! **la tendance était juste et l'idée profonde : ces païens étaient en marche vers une grande vérité, mais, trop faibles sans la révélation, ils tournaient court avant d'y atteindre** (F.-M. Catherinet, *Initiation à l'exercice de la présence de Dieu*, p. 17).

Nous n'avons pas ici à rechercher le degré de responsabilité de chaque païen pris individuellement ; il est indubitable, tout en maintenant l'affirmation de S. Paul, qu'aucun païen n'a été exclu *a priori* de la volonté salvifique universelle. Il suffit d'avoir rappelé que, même dans les conditions apparemment les plus défavorables, une connaissance plus ou moins obscure de la divinité a toujours été possible.

De cette connaissance confuse de Dieu résulte dans l'âme qui réfléchit le double sentiment analysé par Otto : *tremendum*, *mirum* ou *fascinosum*, sentiment appréhendé comme un *état de conscience*, celui-ci, comme tel, relevant effectivement du domaine de la sensibilité, et dans lequel le raisonnement n'a aucune part. Mais, comme l'a noté fort justement le P. de Montcheuil, c'est un point de départ, l'amorce d'une *attitude* religieuse. Pour arriver, par là, à la *connaissance* certaine de la vraie religion, puis à la foi, il faut autre chose. Une « intuition », au sens strict du mot ne suffit pas ; l' « expérience religieuse » elle-même a besoin d'être guidée, le « phénomène religieux » auquel s'arrête avec complaisance M. Leclercq doit être dépassé. Dans les exemples de conversion, c'est la grâce divine, se superposant au phénomène religieux, qui conduit l'âme bien disposée à la foi véritable, sans passer nécessairement par les déductions logiques de l'apologétique ou l'analyse subtile des conditions intellectuelles de l'acte de foi. Grâce et phénomène religieux sont, pour certaines âmes touchées plus vivement par l'appel divin, le motif de crédibilité personnel, valable et suffisant, qui vainc leurs hésitations. Mais ici le domaine de la sensibilité est dépassé, et notre consultant a vu juste en plaçant l'aboutissement du sentiment religieux, que peut inspirer le *Sacré*, dans un acte de foi dont la justification intellectuelle, bien que réelle et solide, peut n'être pas consciemment perçue par le converti, tandis que la motion du Saint-Esprit s'impose à sa volonté et à son affectivité avec une pleine évidence subjective.

A. MICHEL.

Sur une curieuse « convenance » du mariage civil !...

Q. — L'*Ami* voudrait-il nous dire ce qu'il pense du cas suivant, bien « réel » :

Pierre, catholique, marié validement devant l'Eglise, demande et obtient, après plusieurs années de mariage et malgré la présence d'un enfant au foyer, la séparation de corps et de biens devant le for civil. Au bout du délai légal, la séparation a été convertie *ipso facto* en divorce. Resté seul, sans appui, malade, il partage sa vie avec une jeune fille libre, mais en respectant la continence.

Dernièrement, il a rencontré un « ecclésiastique » (dont nous ne préciserons pas davantage la qualité), qui, connaissant bien les deux pseudo-conjoints, leur a conseillé, moyennant la promesse de conserver la continence, de *contracter un mariage civil*, afin d'éviter (a-t-il dit) le scandale. Moyennant quoi, il les admettra aux sacrements...

Pareille manière de concevoir les choses est-elle conforme aux règles de la morale chrétienne et du droit canonique ?...

R. — Ce cas, qui nous est présenté comme « réel », nous arrive d'au-delà des frontières. Mais parce que nous en avons rencontré, dans notre pays, un certain nombre qui soulèvent des problèmes très voisins, nous n'hésitons plus à faire connaître notre solution.

1° Il eut été intéressant de savoir, — la question de la nullité du mariage ne se posant pas, — *lequel* des deux conjoints a *demandé* la séparation, et *quels motifs* ont été mis en avant. Ce n'est pas que nous soyons « impressionnés » par les raisons alléguées pour obtenir divorce ou séparation devant les tribunaux civils ; trop souvent ces motifs sont conventionnels, parfois même purement fictifs et acceptés d'un commun accord par les deux parties « afin que les choses aillent plus vite... ». Il est superflu de rappeler que « l'incompatibilité d'humeur » (si fréquemment alléguée) ne saurait être considérée comme un motif suffisant pour une séparation « légitime » aux yeux de la morale chrétienne ou du droit canonique.

En effet, parmi les obligations qui découlent d'un mariage valide, il y a celle de la « Vie commune » pour les deux conjoints, « sauf si une juste cause en excuse », précise le canon 1128.

Parmi les justes motifs de *séparation*, le Code cite explicitement :

a) L'adultère de l'un des conjoints, crime qui donne à l'autre (le lien matrimonial subsistant), le droit de rompre même pour toujours la vie commune, à moins qu'il n'ait été consentant au délit ou qu'il n'en ait été la cause ; à moins encore qu'il n'ait pardonné le délit ou que lui-même n'ait de son côté commis la même infidélité (can. 1129) · le § 2 de ce même canon 1129 précise les faits ou attitudes qui sont considérés comme des « condonations tacites » de l'adultère.

b) Le fait, pour l'un des conjoints d'avoir donné son nom à une secte acatholique, — d'éduquer les enfants hors de l'Eglise, — de mener une vie criminelle ou déshonorante (*ignominiosam*), — d'être pour son partenaire un danger grave soit spirituel, soit corporel, — de rendre la vie commune trop difficile par des sévices. Toutes ces causes et d'*autres analogues*, sont, pour le conjoint innocent, autant de motifs « légitimes » de se séparer, régulièrement en faisant appel à l'autorité de l'Ordinaire, mais aussi « de son propre chef », si l'existence des causes ci-dessus est certaine et qu'il y ait péril à prolonger la cohabitation (can. 1131).

Un premier point à éclaircir serait donc celui de l'*existence* de motifs légitimes de séparation, et dans l'affirmative, la détermination du conjoint innocent : était-ce Pierre ? ou, au contraire était-ce son épouse ?

On n'oubliera pas non plus que, en toute hypothèse, « la cause (légitime) de séparation ayant disparu, il y a obligation de rétablir la communauté de vie » (can. 1131, § 2). Sur ce point encore, la responsabilité morale de Pierre pourrait être engagée.

2° On ne nous dit pas davantage quel est celui des deux conjoints qui a *demandé* le divorce ; car il n'est pas tout à fait exact que la séparation soit « convertie en divorce *ipso facto* ». L'art. 310 du Code civil (loi du 6 juin 1908) spécifie que cette conversion peut être prononcée après trois ans de séparation, mais seulement *sur la demande formée par l'un des époux* (fût-ce par le conjoint censé coupable, c'est-à-dire *contre lequel* la séparation de corps a été prononcée).

Là encore il importerait de connaître quelle a été l'attitude de Pierre : en regard de la morale, elle a pu être correcte ou répréhensible. Une demande de conversion de la séparation en divorce ne pouvait être légitime que pour des motifs *graves*, dont le bien-fondé eût dû régulièrement être examiné et approuvé par l'Ordinaire du lieu ou son délégué [1].

3° Mais arrivons-en au « dernier acte » de la tragédie, qui fait l'objet principal de la consultation et dont l'appréciation n'est pas la moins délicate.

[1] Dans une note transmise récemment aux Ordinaires par le Secrétariat de l'Episcopat français, ont été précisées les causes graves pour lesquelles il peut être permis à un catholique de demander le divorce ; et chaque diocèse a été invité à constituer une commission spécialement chargée d'examiner la légitimité des demandes en divorce. Quelques principes établiront une jurisprudence plus uniforme dans l'octroi de ces autorisations.

Pierre cohabite donc avec une jeune fille qui, en réalité remplit auprès de lui le double rôle d'une domestique et d'une infirmière ; tout se passe en parfaite honnêteté et moralité : les deux jeunes gens vivent chastement.

Cependant, — et probablement en raison même de leur jeune âge — cette cohabitation de Pierre avec cette jeune fille n'est pas sans créer des suspicions, voire un certain scandale dans le public. Dès lors, un problème moral se pose...

Sans doute, à considérer les choses objectivement, Pierre a un *droit* strict à garder cette jeune fille à son service, puisque leur cohabitation est sans péché. Cependant, tout ce qui est permis n'est pas toujours opportun ou expédient. Il y a longtemps que S. Paul a proclamé, à propos de la conduite qu'il devait personnellement adopter : *Si esca scandalizat fratrem, non manducabo carnem in æternum !* (I Cor., VIII, 13).

A vrai dire, il y a plusieurs sortes de scandale · nul n'est obligé de tenir compte du scandale « pharisaïque » ; quant au scandale dit « des faibles », il est souvent possible de le dissiper. Le plus souvent, une attitude de réserve stricte, dans laquelle se cantonnent les deux co-habitants (absence de tutoiement et de toute familiarité, abstention de sorties en commun surtout pour les récréations ou parties de plaisir, etc...) suffit à écarter les soupçons et à faire taire les mauvaises langues. *Normalement*, il semble que cela devrait suffire, sauf circonstances exceptionnelles, que la consultation ne nous révèle pas.

4° *Supposons* cependant, — afin de donner une ultime réponse à notre correspondant, — que, dans un cas donné, ces précautions ne suffisent pas, et que, en raison d'un concours de circonstances malencontreuses, un scandale *réel* persiste. Que faire ? Et surtout, que penser de la solution du mariage « civil », proposée pour mettre fin au scandale ?

a) Puisque, par définition, la jeune personne engagée au service de Pierre n'a d'autre qualité que celle de domestique ou d'infirmière, nous ne voyons pas, *a priori* ce qui empêcherait Pierre de s'en séparer (avec toutes les précautions légales du renvoi d'un employé et tous les ménagements suggérés par la gratitude et la charité chrétienne), et d'en prendre une autre. C'est ce qui se fait couramment lorsque se manifestent, à l'expérience, des inconvénients graves à garder un serviteur ou un employé. C'est la solution normale, nous semble-t-il, et celle qui se présente spontanément à l'esprit.

b) *Supposons* encore que (pour des motifs que nous ignorons) cette solution soit ou irréalisable ou inefficace... Pourrait-on honnêtement et licitement *conseiller* à Pierre d'épouser civilement cette jeune fille « dans le but d'éviter le scandale..., et moyennant quoi tous deux pourront être admis aux sacrements » ?

1° Il est clair que si Pierre ne change pas de domicile et continue à habiter à proximité du milieu où sa situation est connue, le scandale ne sera pas supprimé ni atténué, mais, au contraire accru et confirmé : l'acte civil (*public*) manifestera ouvertement l'intention d'instaurer — *juxta communiter contingentia*, — un régime matrimonial officiel. L'admission aux sacrements n'en serait nullement facilitée, au contraire : elle devrait désormais être *omnino occulta*, les pseudo-conjoints faisant figure

extérieurement de concubinaires, donc de pécheurs publics.

2° Même si l'on suppose que le faux-ménage va s'installer dans un lieu où sa situation est entièrement inconnue, la solution du mariage civil ne sera pas sans graves inconvénients. Sans doute elle permettra aux pseudo-conjoints la participation « ouverte » aux sacrements, attendu qu'ils vivent chastement et qu'ils sont considérés comme époux légitimes. Mais qui ne voit la précarité de cette situation ? Il suffit d'une indiscrétion pour que le scandale éclate au grand jour, et *plus grave* qu'il n'était au temps de la simple cohabitation. Dès lors, la séparation serait plus difficile : en raison de l'existence du « lien » civil (si l'on peut ainsi parler), il faudrait un jugement de divorce. Ce même « lien » constituerait un obsctacle à la séparation, dans l'hypothèse (non chimérique) où la cohabitation créerait un jour pour les pseudo-conjoints une tentation ou un danger prochain de pécher contre la chasteté. Enfin, cette solution du mariage civil, avec départ pour une résidence lointaine, nous semble plus onéreuse que celle du « changement » de la personne de service...

3° Ajoutons à ces considérations morales, qu'*en regard du droit canonique*, Pierre aurait — de par son remariage « civil », — la qualité de « bigame » *saltem materialiter*. Le canon 2356 précise, en effet, que ce délit est constitué par le fait qu'un fidèle « malgré la persévérance du lien conjugal, contracte ou tente de contracter (*attentat*) un autre mariage, *même purement civil*. » Le même canon stipule que les *deux* pseudo-conjoints (à cause de la complicité *nécessaire* de la partie demeurée libre, can. 2209, 2231) sont *ipso facto* « infames de droit », sans préjudice des peines *ferendæ* que l'Ordinaire peut leur infliger, si, après monition, ils refusent de se séparer.

Nous avons dit que ce délit de bigamie aura été commis *saltem materialiter*, car, d'après les principes généraux du droit pénal, si Pierre, induit en erreur par le « conseil » du prêtre, s'était cru *autorisé* à contracter ce mariage civil (en regard de la morale et du droit de l'Eglise), les conditions du délit n'eussent point été réalisées (can. 2195, 2202, 2218) et les peines non encourues en raison de la bonne foi.

5° Et nous croyons devoir terminer cet exposé, déjà long, par une mise en garde contre un état d'esprit qui tend (si nous en jugeons par le nombre des consultations reçues) à se généraliser. C'est une tendance à considérer la *législation civile* en matière matrimoniale (qu'il s'agisse de l'*union* ou du *divorce*), comme n'imposant que de « *pures* formalités » sans retentissement dans le domaine moral ou social. Il est bien entendu que l'Etat n'a aucune compétence pour établir un lien matrimonial entre des baptisés, pas plus que pour le briser ; il n'est même pas habilité à régler les effets « essentiels » de ce mariage (c'est-à-dire ceux qui sont *inséparablement* liés à sa validité : vie commune, légitimité des enfants, puissance paternelle, etc...). Mais l'Etat est compétent (et tous les traités de droit public ecclésiastiques le reconnaissent), pour régler les effets *purement civils* du mariage ; et ses lois, en cette matière, *doivent* être observées parce qu'elles sont valables et honnêtes : *vi propria legum civilium servari debent,* attendu qu'elles intéressent le bien des individus et celui de la société. Mais on notera que ces lois concernant les effets purement civils ne sont valables, pour les baptisés, qu'*en dépendance* des lois de l'Eglise, laquelle possède le pouvoir *exclusif* de déterminer les conditions de validité du lien. C'est pourquoi le mariage civil des baptisés ne réglera les effets temporels que si l'union est *validement constituée* [2].

De même pour le divorce : il sera toujours permis (et même obligatoire) de le prononcer si un mariage de baptisés est déclaré nul ou « dispensé » par l'autorité ecclésiastique suprême [3].

Donc, considérées *en dépendance* des lois divines et ecclésiastiques, ces *ordinationes* de la loi civile concernant le mariage sont respectables et obligent par leur vertu propre. Voilà pourquoi nous avons de la répugnance à admettre que ces lois soient *détournées de leur but et institution naturelle.* (Nous laissons de côté l'*intention* perverse des auteurs de la loi du divorce en vue de *briser* le lien existant ; cette intention est *inefficace*... Nous nous plaçons dans l'hypothèse où ces lois sont valables pour un chrétien). En vertu de ces principes, un « mariage civil » ne se conçoit, pour un baptisé qu'*en dépendance* (*dependenter*, disent les canonistes) et comme « complément » d'un mariage religieux *valide*. Vouloir en faire — comme on le proposait dans la consultation — une *pure formalité*, une simple façade ou un paravent, nous paraît un abus et comme un manque de loyauté civique. N'y a-t-il pas quelque *ressemblance*, — au point de vue malhonnêteté (sans préjudice du sacrilège et de la nullité du contrat) — avec le geste de celui qui épouse une jeune fille *coram Ecclesia*, *uniquement* parce qu'il convoite sa fortune ou sa beauté, et qu'il sait pertinemment qu'il ne l'obtiendra qu'au moyen d'un mariage religieux, auquel il ne croit pas ?...

Nous n'éprouvons pas une répugnance moindre pour les recours à un divorce *absolument fictif*, en vue de l'obtention (ou de l'accroissement), par un moyen, de simples *avantages matériels* [4]. Indépendamment du scandale..., probable sinon certain, qui en résultera, il nous semble que de tels procédés sont l'indice d'un manque de sens social. De plus, s'ils venaient à se généraliser, ils ne manqueraient pas de troubler l'ordre, — déjà assez précaire, — de la société.

[2] On voit dès lors ce qu'il y a d'injurieux pour le droit de l'Eglise, à *exiger* la célébration du mariage civil *avant* le mariage religieux.

[3] On sait que *pratiquement*, d'après la jurisprudence adoptée par la S. C. des Sacrements, le Saint-Siège exige que le divorce civil soit prononcé, avant d'accorder une dispense de mariage non-consommé. Ce serait une preuve *de plus* (s'il en était besoin) que le divorce ne peut être dit « intrinsèquement » mauvais.

[4] Quelques exemples, à propos desquels nous avons été consulté : deux conjoints, validement mariés, ayant parfois des enfants, voudraient demander le divorce (d'un commun accord et avec l'intention bien ferme de continuer — avec quelque discrétion ou précautions — la vie commune comme auparavant), pour que l'épouse puisse récupérer son droit à une pension ; pour que les deux conjoints puissent jouir individuellement de certains avantages ou dégrèvements fiscaux ; pour que le mari et la femme puissent exercer l'un et l'autre des professions libérales et accroître ainsi leur standing de vie (en commun), etc...

Qu'on n'oublie pas que ces lois, si elles ne sont pas intrinsèquement malhonnêtes ou injustes, doivent être observées, — non précisément pour elles-mêmes, — mais « en vertu du précepte de la charité, et pour éviter de plus grands maux »[5].

Sans doute, il est possible que telle de ces lois soit « défectueuse » et ne tienne pas suffisamment compte des difficultés de telle situation particulière... Il n'est pas douteux non plus que l'Etat lui-même a partiellement désagrégé l'institution matrimoniale et jeté le trouble dans les consciences par l'adoption de la loi du divorce et la place prépondérante qu'il a donnée au mariage civil... Il faut travailler à abolir cette législation ou à la modifier...

En attendant, travestir ces lois, les détourner de leur but institutionnel dans ce qu'il peut encore avoir de respectable, s'en servir pour couvrir ou sauvegarder des intérêts personnels souvent mesquins, cela nous semble dangereux et dommageable au bien commun. Nous n'admettrions un tel usage que dans des cas *exceptionnels*, lorsque des intérêts *graves* sont en péril, et après avis motivé de l'autorité ecclésiastique compétente.

A. BRIDE.

Limitation des naissances et validité du lien conjugal

Q. — Quelle conduite tenir à l'endroit d'un fiancé qui déclare, au cours de l'interrogatoire canonique, qu'il ne veut pas d'enfants pendant les 2 ou 3 premières années de son mariage et les évitera soit par la méthode Ogino soit par la fraude ?

J'ai lu dans un discours de mariage ceci : « un mariage serait invalide et criminel, où l'on avait décrété par avance sa stérilité totale ou partielle. » Cela s'applique-t-il au fiancé susdit ?

R. — Si l'intention formelle d'exclure les enfants comporte une exclusion :

1° générale (c'est entendu : pas d'enfants, jamais), le mariage est invalide, car il n'y a pas transmission du droit aux actes conjugaux ;

2° partielle (pas d'enfants pendant 3 ans) on regarde ce mariage comme valide, car, jusqu'à preuve du contraire, on présume que les époux ont eu pour intention principale de contracter mariage, c'est-à-dire de se transmettre les droits conjugaux, mais en se réservant d'en user ou d'en abuser à leur gré. Ce qui fait le mariage, ce n'est pas l'exercice des droits conjugaux, mais la transmission et l'acceptation de ces droits. Ce qui fait le mariage c'est de prendre les engagements, ce n'est pas de les tenir.

Le curé qui se trouve devant le cas n° 1 (exclusion générale) s'efforcera de détourner le fiancé de cette intention mauvaise. Si le fiancé s'obstine, le curé refusera de procéder au mariage.

Devant le cas n° 2 (exclusion partielle), le curé essayera d'amener le fiancé à de meilleures dispositions, utilisant tous les arguments : le devoir, le bien inestimable que représentent les enfants, la sainteté et la beauté du mariage, les dangers des abus du mariage, faisant remarquer que l'usage de la méthode Ogino n'est légitime qu'avec une raison proportionnellement grave.

Peut-être réussira-t-il à ébranler la résolution mauvaise et mettre ce fiancé dans des dispositions excellentes pour recevoir le sacrement de mariage. S'il persévérait dans sa mauvaise intention, le curé le laisserait à sa conscience, mais ne refuserait pas de procéder au mariage. (C. 1033, cfr. Directoire pour la pastorale des Sacrements n° 13 et n° 74).

Confirmation d'un arriéré ?

Q. — « Doit-on accepter au sacrement de confirmation un enfant arriéré (innocent complet dans la circonstance), qui est dans l'impossibilité d'apprendre, à plus forte raison de comprendre la moindre ligne du catéchisme ? » D'ailleurs dans ces différents cas, les enfants n'ont pu être admis à la communion privée ni solennelle. Mais alors faudra-t-il attendre qu'ils soient prêts à mourir pour les confirmer, puisqu'on agit ainsi pour les petits enfants ?

R. — Reçoit validement le Sacrement de Confirmation tout baptisé non encore confirmé, même s'il n'a pas l'usage de la raison. La Confirmation est, en effet, le complément normal de la vie spirituelle reçue au baptême. Comme le baptême, la Confirmation a été instituée pour tous.

Dans l'Eglise latine, selon la discipline actuelle, la réception du Sacrement de Confirmation est différée, opportunément, jusqu'à l'âge de discrétion, c'est-à-dire jusqu'à la septième année environ. Cette règle n'est pas seulement directive, elle est préceptive.

On peut néanmoins conférer la Confirmation avant cet âge dans les deux cas suivants : 1° si l'enfant est en danger de mort ; 2° si le ministre, pour des raisons justes et graves, le juge expédient.

La raison sur laquelle on s'appuie pour donner la Confirmation aux petits enfants en péril de mort est la suivante : ces enfants ne seront pas privés de l'augmentation de grâce et de gloire qu'apporte ce sacrement et à la résurrection ils apparaîtront chrétiens parfaits.

Mais cette raison vaut aussi pour les « perpetuo amentes » qui n'ont aucun espoir de recevoir avant leur mort l'usage de la raison. On étendra donc par analogie à ces « innocents » la faveur de recevoir le Sacrement de Confirmation. « Quant aux malheureux qui n'auront jamais l'usage de la raison, dit le D.T.C., confirmation col. 1101, ou qui ne l'ont eu qu'à de rares intervalles, on peut licitement leur administrer le Sacrement de Confirmation. » (Cc. 786-789, Noldin, III, 91, Merkelbach, III, 190).

[5] *Propter caritatis præceptum avertendi a se et a filiis gravia mala*, dit Benoît XIV (Constit. *Redditæ*, 17 sept. 1746. Cfr. Léon XIII, *Arcanum*, 10 février 1880. S. Office, 12 janv. 1881, *Collect.*, II, n. 1545.

L'«AMI DU CLERGÉ» ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

ENCICLOPEDIA CATTOLICA. T. XII et dernier. In-4 de 2134 col., 10.000 lire. — **Ente per l'Enciclopedia cattolica et per il Libro cattolico,** Città del Vaticano (Prix des douze volumes reliés : 120.000 lire).

Voici donc terminée l'*Enciclopedia cattolica*. Ses douze volumes forment un tout magnifique. Nous avons dit ici même ce que l'on doit y admirer : le très grand nombre des illustrations, soit dans le texte, soit hors texte en noir et en couleur ; c'est la solidité et la sûreté des articles ; c'est l'extrême rapidité avec laquelle ce monument a été dressé. Tous ceux qui utilisent les Encyclopédies savent que leur inconvénient majeur est le suivant : elles demandent pour arriver à leur terme de si longs délais que les premiers volumes sont déjà vieillis quand paraissent les derniers. On ne pourra pas dire cela de l'*Enciclopedia cattolica*. Son tome I, en effet, porte l'imprimatur du 9 octobre 1948. Et le tome XII et dernier, que nous avons sous les yeux est daté, à l'imprimatur, du 12 février 1954. Il a donc fallu environ 5 ans et demi pour parfaire ce beau travail.

Pour ce qui est du tome XII, signalons qu'il commence au mot *Te sæculorum principem* (Hymne des Vêpres du Christ-Roi) et s'achève avec le mot *Zytomir* qui est le nom d'un diocèse en Russie dévasté par le régime actuel surtout depuis 1925.

Ce qui donne une impression de haute valeur scientifique, c'est la liste des collaborateurs qui est placée, dans ce tome comme dans ses aînés, en tête du volume. Elle contient plus de 500 noms, et dans ce nombre, il en est qui sont connus comme étant ceux de spécialistes de premier ordre. Je prends par exemple un très important article : *Trento*. Après qu'il a été question du diocèse de Trente, le texte retrace rapidement mais avec une rare exactitude l'histoire du Concile de Trente. Une copieuse bibliographie est donnée à la fin de l'article, et comme signature : *Uberto Jedin*. Or, tous ceux qui sont au courant du mouvement scientifique actuel savent que M. Hubert Jedin, prêtre et docteur, professeur à l'Université de Bonn, est l'un des spécialistes les plus qualifiés à ce jour, en ce qui regarde l'histoire du Concile de Trente. — J'avoue cependant que je n'ai pu trouver dans la bibliographie une mention qui aurait dû s'y trouver. celle du beau volume de notre collaborateur A. Michel, tome X de l'*Histoire des Conciles* de Hefele-Leclercq, Paris, 1938. — Pour donner une idée de l'importance de l'article, notons qu'il comporte environ 12 colonnes serrées, dans lesquelles s'insèrent des illustrations reproduisant soit des monuments de Trente, soit le portrait d'un des légats : Morone, et qui sont à compléter par trois planches hors texte, représentant notamment l'aspect d'une Congrégation générale et d'une session solennelle.

Un article encore plus développé est celui qui est consacré au mot *Vaticano*. Il contient neuf parties distinctes : I. Géographie de l'Etat du Vatican, qui mesure 440.000 m². — II. Statut juridique international de l'Etat papal. — III. Zone archéologique et Basilique du Vatican. — IV. Les Palais du Vatican. — V. Les Musées et Galeries pontificaux. — VI. La Bibliothèque vaticane. — VII. Les Archives vaticanes. — VIII. L'Imprimerie vaticane. — IX. L'Observatoire et la Radio du Vatican. — Tout cela est accompagné de cartes, de plans, de vues photographiques. Chaque partie de l'article est due à une plume différente. Et le tout se développe sur cent colonnes. Parmi les nombreuses planches hors texte qui illustrent cet article, je signale un très beau plan-dépliant, reproduisant l'ancienne basilique de Saint-Pierre, d'après la publication d'Alfarano, en 1589. Le plan général des palais du Vatican est donné en couleurs. L'une des parties les plus importantes, celle qui concerne l'actuelle basilique de St-Pierre, est signée d'Enrico Josi, correspondant de l'Institut de France et professeur ordinaire de Topographie à l'Institut pontifical d'Archéologie Chrétienne. A la suite de ce bel ensemble, j'avoue que l'on est tenté de trouver un peu court l'article consacré au Concile du Vatican, sous la signature très autorisée d'Antonio Piolanti. Un peu plus de 4 colonnes, c'est relativement peu !

Ce qui a été très soigné dans ce dernier volume, ce sont les tables générales. Les listes y sont établies très rationnellement par ordre de matières : I. Abbayes et monastères du monde entier. — II. Hagiographie. Toute la liste des saints et celle des bienheureux, à la suite. — III. Apologétique : généralités, Religion, Révélation, Dieu, Jésus-Christ, Eglise, etc. On aimera à trouver là une liste des apologistes, depuis les Pères les plus anciens, jusqu'aux écrivains modernes, tels que Blaise Pascal, Frayssinous, Freppel, etc. — IV. Archéologie chrétienne, comprenant les noms des plus illustres archéologues modernes. — V. Art, avec les noms des artistes chrétiens les plus célèbres. — VI. Ascétique et mystique. Suivies de la liste des écrivains les plus remarquables, etc...

Des tables ainsi conçues sont comme des tableaux synoptiques de toutes les sciences intéressant la religion catholique.

Les listes des diocèses et vicariats apostoliques, celles des Ordres et Congrégations de religieux et religieuses, constituent des nomenclatures très faciles à consulter. Je note que le protestantisme est traité à part des autres hérésies et déviations doctrinales. Une liste complète des écrivains protestants de toute nuance est donnée également. Pour l'Ecriture sainte, il y a une liste des exégètes à travers les âges, et pas seulement des orthodoxes mais même des hétérodoxes tels que Renan, Strauss, Loisy. On sait que les questions scientifiques pures ont été l'objet dans l'*Enciclopedia* d'un soin particulier. Il y a donc là aussi une liste des savants, comme il y eu une liste des littérateurs, et plus loin des historiens. Il n'y a pas de table alphabétique des articles, bien inutile puisque tout le dictionnaire est dans cet ordre. — En somme, cette réalisation, on ne saurait trop le redire, fait honneur à ceux qui l'ont conçue, dirigée, menée à bien !

L. C.

Jean LEFLON. — **Nicolas Philbert, Evêque constitutionnel des Ardennes.** — **In-8 de 193 p., 700 fr.** Aux Archives départementales, Mézières (Ardennes), 1954.

M. le chanoine Leflon est un historien trop éclairé, spécialement en ce qui concerne la période de la Révolution, pour ne pas mettre en relief l'importance des monographies bien faites, en vue de servir de base scientifique à l'histoire générale. L'histoire religieuse de la Révolution et du Concordat ne pourra être écrite, de manière définitive, tant que l'on ne disposera pas, sur chaque évêque et sur chaque diocèse, des études capables de satisfaire aux exigences de la critique moderne. Or, en ce qui concerne Mgr Philbert, évêque constitutionnel des Ardennes, il a eu la bonne fortune de trouver le travail tout préparé et déjà partiellement rédigé, par M. le chanoine Ladame, professeur de rhétorique puis supérieur du Petit Séminaire de Charleville. A la mort de M. Ladame, trois chapitres étaient esquissés. M. le chanoine Leflon les a mis au point et il a ensuite utilisé le dossier très complet et minutieusement rangé par M. le chanoine Ladame, devenu

dans la suite, curé de la célèbre paroisse de Saint-Remy de Reims.

Qui était donc Philbert, évêque constitutionnel des Ardennes ? Un prêtre généreux, affectant parfois des airs bonasses, mais prudent, adroit, et sachant à l'occasion montrer de la fermeté et du caractère. Son cas est l'un des plus curieux peut-être parmi les évêques élus en vertu de la Constitution civile du clergé. Il avait salué la Révolution avec joie. Il ne cessera de la croire et de la dire nécessaire, même quand il se verra dans l'obligation de se cabrer contre quelques-unes de ses décisions, notamment en ce qui concerne le mariage des prêtres et l'autorisation du divorce. Il lui arrivera, alors, d'être mis en état d'arrestation, d'être traîné en jugement devant la Convention, mais aussi d'arriver à se tirer d'affaire grâce à une certaine ruse naturelle, à des déclarations vagues et d'apparence désarmante, grâce aussi à des protections occultes peut-être. D'autre part, il se croira jusqu'au bout en règle avec sa conscience, en se proclamant bien haut soumis au Saint-Siège, alors même qu'il en violera sciemment les décrets. Il ne reniera donc ni la Révolution ni l'Eglise. Et dans les cas les plus graves, il prendra parti pour l'Eglise et pour sa foi, contre la Révolution, mais tout cela avec un mélange de casuistique inconsistante et de sincérité foncière, qu'il est difficile d'analyser et de comprendre. Il pourra cependant se vanter d'avoir assuré la continuité de la pratique religieuse dans ce département des Ardennes, dont il était originaire, et qui avait fourni une majorité très nette aux assermentés, près des deux tiers du clergé !

L'intérêt de ce livre réside naturellement dans le détail des situations que connut cet évêque, schismatique sans vouloir reconnaître qu'il l'était, qui mourut impénitent, parce qu'il ne voulait pas ou ne pouvait pas voir en quoi il avait manqué à son devoir sacerdotal.

M. le chanoine Leflon, on s'en doute bien, a su merveilleusement entrer dans les replis de cette conscience sinueuse et l'intérêt de son récit ne fléchit pas un instant. Après avoir enterré son principal héros, à l'âge de 73 ans — non de 74, comme il est dit par erreur, au haut de la page 169 — il présente aussi très rapidement son successeur en tant qu'évêque constitutionnel des Ardennes, l'abbé Joseph Monin, non moins sincère et non moins aveuglé, mais non moins zélé dans son ministère que Philbert. L. C.

Jean LABBENS. — **Les 99 autres, « Ceux qui vont à la messe et ceux qui n'y vont pas ». — In-16 de 138 p., 290 fr. — Vitte, Lyon et Paris.**

A maintes reprises, l'*Ami du Clergé* a rendu compte des essais de statistique concernant le nombre des fidèles qui, en France, remplissent leur devoir dominical. Nous avons parlé notamment du recensement spirituel opéré à Lyon, dans notre Causerie sur les Revues du 16 septembre 1954. Nos lecteurs nous sauront gré de leur signaler l'ouvrage, dû à la plume de M. Jean Labbens, qui donne une analyse détaillée et précise de ce même recensement. Cette étude peut servir de modèle à celles que l'on fera encore. Il ne s'agit nullement ici d'une curiosité même légitime, mais d'une sorte d'examen de conscience de l'Eglise militante. Qui sont ceux qui persévèrent, après la communion solennelle ? Qui sont ceux qui abandonnent ? Et pourquoi ? Par quels moyens remédier aux déficiences que la statistique a permis de constater ? Il s'agit d'orienter l'apostolat catholique, de lui éclairer la route, de lui indiquer la direction dans laquelle il doit porter ses efforts. Un livre comme celui-ci doit donc être lu et médité avec soin, par tous ceux qui ont « charge d'âmes ». La situation est peut-être moins mauvaise qu'on ne l'a dit, mais elle est loin d'être satisfaisante. Il est temps de mesurer la grandeur de la tâche à accomplir. L. C.

R. P. J. ROBIN, F.M.I. — Par Marie à Jésus. Spiritualité du Vénérable Père Baudouin. — 62 p. in-8 ; 100 fr. ; franco, 120 fr. — Imprimerie Sainte-Marie, Chavagnes-en-Paillers (Vendée), 1954.

Le R. V. Louis-Marie Baudouin (1765-1835), une des gloires religieuses de la Vendée, fut le fondateur des « Fils de Marie Immaculée » et des « Ursulines de Jésus ». C'est l'un de ces Fils qui a écrit le présent opuscule ; il y résume la doctrine et la pratique mariales du Père fondateur. A cette publication il avait été excellemment préparé par une importante étude consacrée à la spiritualité du V. P. Baudouin.

Pour celui-ci, le sommet de la dévotion envers Marie s'exprime dans une consécration d'esclavage envers elle. On songe immédiatement qu'il doit être sur ce point un disciple de S. Grignion de Montfort. Et pourtant il n'en est rien. C'est le 25 mars 1832 que le Vénérable fit sa consécration d'esclave de Marie, tandis que le « Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge » composé par le Saint ne fut découvert qu'en 1842. Les deux auteurs ont une source commune dans la doctrine et les formules de Boudon, archidiacre d'Evreux ; mais ils en dérivent sans influence mutuelle. De là l'intérêt de la doctrine mariale du V. P. Baudouin, présentée en termes qui la rendent plus accessible à certaines âmes que celle de son devancier et glorieux émule, Saint Grignion de Montfort.

Nous recommandons vivement, en cette fin d'année mariale, cette brochure ; la doctrine en est sûre, les pratiques excellentes et relativement faciles ; un souffle puissant et suave de dévotion l'anime ; enfin l'auteur a su se garder de toute surenchère et laisser à cette forme de consécration à Marie sa place éminente, sans déprécier les donations à la Vierge qui s'inspirent d'autres attraits et qui s'expriment en d'autres formules.

Jean BARRAUD. — **De la science à l'esprit. — In-8 de 284 p. — Paris, Editions du Levain, 1954.**

« Les deux idées directrices de cet ouvrage sont d'une part une critique générale de l'esprit scientifique et d'autre part un essai pour une nouvelle orientation de la connaissance universelle. » (Conclusion). L'auteur y dénonce les dangers réels, pas toujours conscients, qu'une nouvelle forme de positivisme fait courir à la personne humaine. Il nous rappelle opportunément que la science — dont il faut regretter qu'elle glisse de plus en plus vers la technique — envisage l'objet uniquement du point de vue de la quantité et selon la relation espace-temps. Elle ne saurait donc épuiser toute la connaissance. Il faut la compléter par la philosophie, l'esthétique, la spiritualité qui s'intéressent respectivement à la qualité, l'harmonie, la téléonomie. La philosophie notamment doit se garder de toute contamination, sous peine de voir son objet propre complètement absorbé par la mathématisation ou la statistique abstractive.

Dans cette œuvre dense et qui réclame une lecture attentive signalons, entre autres, de vigoureuses remarques au sujet du finalisme et la reprise du « postulat de réduction dimensionnelle » exposé dans un précédent livre de l'auteur.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 25 novembris 1954

G. Michel, *vic. gen.*

Le gérant : A. Bordet

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)